殷海光 著
by Yin Haiguang

中國文化的展望

Reappraisal of
Cultural Change
in Modern China





Reappraisal of
Cultural Change
in Modern China


ISBN 7-5426-1721-4
9 787542 617217 >
定价：38.00元

殷海光 著
by Yin Haiguang

中國文化的展望

Reappraisal of
Cultural Change
in Modern China





图书在版编目(CIP)数据

中国文化的展望/殷海光著.—上海:上海三联书店,2002.8
ISBN 7-5426-1721-4

Ⅰ.中… Ⅱ.殷… Ⅲ.文化-发展—近代—中国
Ⅳ.G12

中国版本图书馆CIP数据核字(2002)第062655号

中国文化的展望

著　　者/殷海光

责任编辑/汪　宇
装帧设计/范峤青
监　　制/林信忠
责任校对/黄曙辉

出版发行/上海三联书店
(200235)中国上海市钦州南路81号
http://www.sanlianc.com
E-mail:sanlianc@online.sh.cn
印　　刷/江苏丹阳兴华印刷厂

版　　次/2002年12月第1版
印　　次/2002年12月第1次印刷
开　　本/880×1230　1/32
字　　数/510千字
印　　张/21.5
印　　数/1—8100

ISBN 7-5426-1721-4
G·585　定价:38.00元

出版说明

殷海光(1919—1969),湖北黄冈人。早年求学于西南联大哲学系、清华大学哲学研究所,1949年赴台。曾任《中央日报》、《自由中国》主笔,台湾大学哲学系教授。

殷海光是五六十年代台湾最有影响的知识分子,在20世纪中国思想史上有重要的地位。他继承"五四"的精神和传统,一生为追求真理而奋斗;他称自己为"五四之子",是"五四后期人物"。在台湾的20年间,他反抗专制统治、追求民主自由、致力思想启蒙,成为当时台湾知识界的一面旗帜,是五六十年代台湾青年学子的精神导师;他也因此受到台湾国民党当局的迫害。殷海光是一位赤诚的爱国者,在抗战时期,他毅然从军,是当时第一个从军抗日的研究生。

殷海光撰写了大量的文章、著作,批判专制极权、传播民主理念,这些著述以其深刻的思想、缜密的逻辑、饱蘸激情的文字影响了海外知识界和民众;在民主思想启蒙方面发挥了很大的作用。直到今天,包括大陆知识界在内,仍有不少爱读殷海光著作的"殷迷"。

《中国文化的展望》是殷海光晚年最重要的著作,是现代思想史上一部重要文献。该书在殷海光的学生李敖的帮助下,于1965

年底在台湾文星书店出版,但很快就被当局查禁。当时台湾、香港学术界对此书反响强烈,许多知名学者撰文评介此书,称《中国文化的展望》展示了"一个中国知识分子追求中国现代化的学术良心与道德勇气",是"讨论中国文化问题的一个新的里程碑"。

此书在大陆学术界也有相当的影响,有不少人曾读过此书;不过更多的人只是久闻其名,却无法读到这部学术名著。为了有利于保存学术资料、方便中国近现代思想文化史的学术研究,也为了给中国大陆学者提供这一学术文献的阅读文本,我社引进《中国文化的展望》的中文简体字版权,在大陆正式出版。《中国文化的展望》的中文简体字版,是以《殷海光全集》(台湾桂冠图书公司,1990年)卷7、卷8所收之繁体字版为底本进行编校的。由于时代、地域等原因,书中有的用语和表述读者可能不太熟悉、习惯,但还是可以明白其义的。为了保持文献原貌,我们未作改动。

殷海光是哲学家金岳霖的学生,又深受罗素、海耶克等人的影响;他的整个学术思想有两大支撑——逻辑经验论和自由主义观念体系。因此殷海光反对辩证法和历史唯物主义,并且对国际共产主义运动和社会主义制度有严重的曲解,这些在《中国文化的展望》一书中都有所体现。在《中国文化的展望》中,殷海光对马克思主义理论及其实践的偏激立场,是我们不能同意的,因此我们对此书作了一定的删削;但书中仍有一些不妥的叙述,希望广大读者能以批判的眼光、独立思考的态度阅读此书。

同时,我们也希望学界朋友尊重和重视殷海光先生在艰苦的境况中所作的思想探索;切勿简单"绕过"或轻易"超越"思想先驱(不仅仅是对殷海光)。殷海光的著作和思想,是20世纪中期汉语思想界的耀眼华章;他所成就的道德人格和智慧,是值得知识界珍视的精神遗产。与经院思辨、文本演绎相比,在社会板荡和生命经验中获得的学术思想成果更为可贵——这是人类的真智慧。

作为出版者，我们愿意聆听读者的声音，包括批评意见；您可以把阅读本书后的感想和评论通过电子邮件寄给本书的责任编辑。另外，相关专业的学者如有进一步研读殷海光先生著作的需要，也可以通过电子邮件和本书责任编辑联系。（电子邮箱：shwhwy@sina.com）

在本书的出版过程中，得到殷夏君璐女士，陈宏正、钱永祥、朱学勤、张斌峰、王中江、贺照田等先生的帮助，在此一并致谢。

序　言

殷海光

这本书的主题是论列中国近百余年来的社会文化对西方文化冲击的反应。以这一论列作基础，我试行导出中国社会文化今后可走的途径。

在我作叙述、分析和批评时，总是围绕着这个主题而展开的。展开的程序是成一个**准系统**(system-like)的模态。在本书前面所陈示的是这个准系统的**所设部分**(given part)。从这个所设部分出发，我逐一讨论有关中国近百余年的社会文化的重要问题，再申论中国知识分子今后所可能而且必须努力的道路及指向的归趋。

*　　*　　*

人所注意的问题，所思想的内容，所研究的题材，在或多或少的程度以内，常常受到他所在的时代和环境的影响。我之所以注意并且思想以及研究中国近百余年来的这个重大问题，是下列条件造成的：

第一，不前不后，我刚巧生长在这个时代。我亲身经历着中国社会文化的剧变及其刺激。如果一个知识分子的心灵不是已经麻木了的话，那么他受到这样非常的刺激，应该而且可能有非常的反应。除此以外，我个人的历史，和我过去接触的师友，加上我好思想的习惯，使我无法不关心这样一序列的空前的基本变动。

第二，近若干年来关于中国文化问题的著作与或论争也有时闯入我的意识天地。经我阅读以后，我发觉只有极少数的言论是出于理知的；而极大多数的言论在基调上和中等学校的教材实在没有不同之处，虽然学问上的铺陈好像高深一点：都是在感情的浮岛上面，都是一时一地的心理迷雾。分析起来，这类言论的基本因素不外下列三种：

(1) 受挫折的**群体情绪**(group feeling)，并且是被有意经营和加强了的群体情绪。

(2) **传统跟随**(tradition following)。这类倾向是出于以承继“道统”和宏扬“历史精神文化”自任。虽然这个世界早已不是朱熹等人的时代了，甚至也不是倭仁的时代了，但是年来还有些人士做着那样的美梦。那样的美梦够使他们忘记现实世界，因而够令他们愉快。

(1)和(2)在实际上殆难分别。(1)从(2)那里得到“哲学基础”。(2)从(1)那里得到掩护以及扩散。

(3) 心理方面的违拗作用。有了这种心理作用的人士，有时标榜“全盘西化”。他们见了(1)和(2)就反。这也是缺乏理知的表现。

从这些来源出发的言论，对中国文化很难不落入“拥护”和“打倒”这一风俗习惯之中。当然，立意“调和折衷”也是不擅长讲理的技术的人做的事。就我所知，干调和折衷生涯的人士，一起脚就没有想把真假对错弄个一清二楚。他们碰到难题便自动打折扣。这类人士什么也看不透。他们的生涯也许有调和感情的功能。但是，不幸得很，感情只是原始人的真理，它与现代人的真理毫不相干。几乎不用说，在研究这类问题的时候，没有有头脑的人受流行的意见的影响，没有有头脑的人会盲目接受权威的观念，也没有有头脑的人该未自觉地把他的情绪与独断的价值作出发点。然而，

就我的视线所及，将近一百年来很少作品不是这些泥沼里的产品。而且，近二十年来，有些人士有意以修筑泥沼为职志哩！他们自己泡在泥沼里取乐还不够，并且拉人在泥沼里一齐打滚：弄得大家昏头昏脑，不知今日是何世！实实在在，我们的心灵需要多一点的成熟。然而，成熟的心灵竟是这么少！

在这样的背景下，我独自出发来寻找出路和答案。当我出发时，我像是我自己曾经涉足过的印缅边境的那一条河。那一条河，在那无边际的森林里蜿蜒地流着。树木像是遮蔽着它的视线，岩石像是挡住了它的去路。但是，它不懈怠，终于找到了出路，奔赴大海，和百谷之王汇聚在一起。现在，我发现了自己该走的大路。我认为这也是中国知识分子可能走的大路。我现在看到窗外秋的蓝天，白云的舒展，和遥远的景色。

*　*　*

这本书，算是我为研究并且思想中国近百余年来社会文化问题的一个简略的报告。我希望这个报告对追求这个关系重大的问题之解答上可能多少有些帮助。我自知我的能力是很有限的，可是我的愿力却无穷。我的这个工作只能算是一个草创的工作。我愿意从我这点草创工作开始，激发出学问和思想上的许多探险家。在这样一个闷塞的时代和环境，我们多么需要在学问和思想上打开僵结的人物啊！

*　*　*

一本著作无论是成功或失败，最低限度，著作人不希望它受到读者不必要的误解。根据我多少年来的经验，除了数学或物理科学等类的著作以外，当读者看到一本书里的某一个语句时，他往往凭他自己的心理活动作种种揣想。有的时候，他的揣想之野，简直扯到西伯利亚去了！为什么数学或物理科学等严格的科学著作不

容易出现这种随意揣想的情形，而此外的著作却容易？至少，这里有一种结构的理由。例如，我们在演证某一条几何定理时，这一条定理前面的设理(axiom)是哪一条或哪几条，该根据什么以及引用什么程序，可否推出什么定理，或什么绪论(corollary)，都有明文条规可以标出——虽然往往也需要心智。然而，自古至今，此外的著作，其中的某一语句的上、下、左、右该是哪些语句，一个概念涵蕴什么概念，或被什么概念涵蕴，都常没有明文规定。这样一来，不同的读者可以从不同的知识基线，不同的价值观念，甚至不同的情绪反应来在某一观念或语句的上、下、左、右任意加减一阵。所以，"解老"就有了那么多的"家"。这好像画泼墨画似的。对于同一泼墨，不同的画家可以凭各人自己的意匠在它上面作出不同的画。然而，一部探理的论著究竟必须和泼墨画不同。它多少得有个准儿，最低限度，读者总不可把属于自己的价值观念和情绪成分有意无意算在著者账上。

为了易于明了我所说的意思起见，我现在举个例子。我说"西方宗教的真诚逐渐没落了"。我说这句话的时候，我是而且只是作一事实叙述而已。就我的语意约定来说，这话既不表示慨叹，又不暗示要西方恢复宗教的真诚。如果我有这些意思，那么我一定会明文说出。如果我并没有这些意思而读者因看到这句话而联想起他自己内心本来就有的这些意思，那是读者自己的事。其他类推。至少，这本书的重要关键，我都是明文说出的。任何一个严格的著作人没有义务对读者个别无穷多的心理联想或情绪反应负责。他所必须负责的是语意约定乘以逻辑秩序，加上知识层界的真确或失误。

*　　　　*　　　　*

实实在在，一本著作要能发挥它最大可能的效果，必须著者和读者双方密切合作。在著者这方面，他必须尽力之所及写得清楚

明白。固然,深高的书不易了解,可是不易了解的书却不一定是深高的:也许根本就不通。罗素、怀德海、波柏尔、海耶克这些真正有学问的著作家从来不曾炫深以鸣高。如果一本著作发生阅读困难的问题,那么我认为首先需要检讨的是著者自己:不要动不动说读者程度不够。请问问你自己想清楚了没有,而且写清楚了没有。在读者这方面,他必须把自己的思绪或意境调整到他所读的那本书里。他做到了这一步以后,再看这本书的优点何在,或缺点何在。一个著作人的知识基线、情感基线以及价值基线,可能和读者不尽相同,而简直实际不可能和所有的读者完全相同。任何读者不妨从他自己的这些基线出发来批评他所读的一本著作"好"或"不好"。但是,他得明白他作这种评论时所根据的评准,即令是不错的,也只是许多不错的评准之一而已。世界上的道理原是多得很。让我们扩大视野,尽情地欣赏,尽情地吸收吧!

*　　*　　*

也许,若干读者会发现我并未完全分享目前流行的情绪和价值观念。的确是这样的。而且这正是我愿意明明白白表示出来的情形。目前在若干人口头流行的有关中国文化的意见,在我看是一点也经不起分析的。当然,我知道这也正是许多人讨厌分析的原因。然而,在这一关联中的认知,正像对别的许多是和非一样,就我这个类型的专业思想者而言,几乎是和生命共始终的事。依前所述,一个专业思想者也不能不受他所在的时代和环境的影响。可是,如果一个人的观念和思想完全跟着他所在的时代环境里的意见气氛打转,那么他自己还有什么呢?他何必再去思想呢?我在思考时,在作分析的批评时,有我苦索多年的前题摆在我心中。一切浮词嚣议和我所要追求的境地距离实在太远了。一个真正专业的思想者,须有他经过相当训练的思考程序,须有他经过自己设计起来的思想结构,须有他经过长期努力来选择的若干基本观念。

任何真正从事过正式的思想工作的人将会知道，一个思想者建立他的思想系统所需要的智力、忍耐和劳动，一点也不下于建立纽约帝国大厦所需要的。

为了这一工作，二十多年来，我在思想上一直在探求中不断转进。这一经过，真像是梁启超所说的"登高山复有高山，出瀛海更有瀛海"，个中艰苦，只有自己才最清楚。许许多多人都知道，承继前人的财产过活容易，白手起家难。然而，有几个人清楚，在观念和思想上"吃现成饭"容易，而自己独立创构难？

我在少年时代，也曾受当时流行的观念影响，也曾被当时高涨的思潮鼓舞。可是，现在回忆起来，那些都像已逝的烟云，和我的距离是那样渺远。然而，我不停地追求。到大学时代，我深受教我逻辑和知识论的老师们的影响。他们给我关切的鼓励。他们教我怎样严格地思考。他们把我带进一个思想的新境界。透过他们，我接近罗素。罗素的思想，甚至于他的行谊，深深地沁入我的心灵。近十几年来，更进一步，我对专技哲学发生若干兴趣。最近五年来，我对人理学(humanics)也发生兴趣。由这一兴趣，导引我接近海耶克(F.A.Hayek)和波柏尔(K.R.Popper)的学说。

千回百折，我的运思和为学，分析到底层，是受这三个条件的主导：

第一，现代逻辑的工作者所说的逻辑。

第二，自休谟(D.Hume)以降的经验论者所说的经验以及美国实用主义者所说的实用之结合。

第三，必要时，价值观念，尤其是道德价值观念。

但是，价值泛滥会使人头脑不清，并且可能形成人间的灾害。所以，我们在作价值判断时必须谨严地约束自己。

这三个条件对我运思和为学的主导作用，在本书里处处可以看出来。我在从事构作这本书时，除了这三个条件以外，其余的任

何因素即令并非不在考虑之列，也只在次要的考虑之列。

*　　　　*　　　　*

正因如此，也许有些读者站在他们自己的基线上来看，这本书里所写的古也不是，今也不是，中也不是，西也不是，乐观也不是，悲观也不是。然而，如果他们能够真正把握住我在这里所列三个主导条件，那么他们就会明了古、今、中、外这些格式在我的思程里毫无地位，一点也不起作用了。至于乐观和悲观，那更是小学生的情绪。就我二十多年来由实际的思想工作而得到的实际经验来说，这些格式根本就是一个一个的观念和思想的监狱。我们的观念和思想被关在这些监狱里，像笼中的麻雀似的，要飞也飞不出来。实在是可怜得很！我们运思在求通，求通在求解决问题。既然如此，我们只要想通了就行，管它古、今、中、外、乐观、悲观做什么呢？一个真正能思想的人，任何不相干的因子都拦不住他的运思。我们要想得通，必须贯彻一个原则："是什么就是什么。"关于道德价值，范畴显然不同，但是我们也可以把它放在经验的平层上，从新处理。经验知识有助于道德价值的建立。

如果读者确实把握着上述的基层，那么他在看这本书时，可能觉得古也是，今也是，中也是，外也是。蜜蜂所要采的不是花，蜜蜂所要采的是蜜。如果读者对于我这本书想要得到深进一层的了解，至少不引起不必要的曲解或是误会，那么他必须了解我在思想和方法上的那些底蕴。如果他要了解我在思想和方法上的那些底蕴，那么我希望他读读我写的《思想与方法》一书，尤其是这书的"导论部"。

*　　　　*　　　　*

多少年来的经验以及对经验的分析告诉我，人间的一切想望，如果不放在一个理知的水平上，那么很可能大都是海市蜃楼。如

果有一个亚波罗(Apollo),又有一个岱俄尼塞斯(Dionysus),那么我宁愿跟着亚波罗走。我深知道,在这种岁月,亚波罗是够寂寞的。他变成森林里古堡前的一座石像,然而,他永恒,他经得起风吹雨打。在这个地球上将近三十亿的人中,没有任何人知道他什么时候出生,也很少人确知他什么时候死亡。人的生命像是漂木。个人的生命像一片漂木。群体的生命像一团漂木。没有任何人知道他的生命从哪里漂来;也没有任何人知道他的生命将漂向何方。跟生命的洪流比较起来,一个人的生命能量是多么渺小和短暂。每一个人有而且只有一个一生。这一个一生极容易像朝露般地消失在广漠的时空里。可是,这并不构成生命的"无常"之感。只要我们紧紧把握着现今的实存,努力充分发展自我,我们便在"有常"之中,便有人生的真实感。"我思故我在。"我肯定自己,所以我存在。真正爱惜此生的人,何不尽他的能力之所及,做些对他同时的人有益的事?何不留点可能的好影响给后来的人?就我来说,我是一个知识分子,并且以思想、读书和教书为专业的人,我所能做的事就是把我所思想和研究的写出来,引起大家对这本书所涉及的问题之思索与研究的兴趣,让荒芜而又枯干的思想和学术的原野长出新绿的草。这也许对中国社会文化的今后有些益处吧!我愿意在这一原野上作一名拓荒者。太遥远的景象我看不到。我希望我在这本书里所作的展望能在今后五十年或一百年内露出些端倪。

* * *

这本书在心灵鼓励、资料征引,和出版方面,都有许多朋友及学生的生命在内。我现在衷心感激他们。

一九六五年十二月二十八日

目 录

第一章　天朝型模的世界观

世界观(Weltanschauungen)是吾人对于生命、社会及其制度之全部展望。世界观又是一个价值体系。这个价值体系是以全体为对象,或以已知的或可知的东西为对象。❶世界观是一个民族或群体所定的文化公设(Cultural axioms of groups),或者是格兰维勒(Joseph Glanvill)所说的"意见的气候"。❷既然如此,世界观是一个民族或群体当做现成的东西来普遍接受的。于是,它既不能证明,也不须证明。它只能在长时期里发展,而很少受理论的影响。❸依此出发,一个人或一群人可以观察或解释他或他们所在的世界。这里所说的"天朝型模的世界观",是世界观的一个例子。❹

在这个地球上,许多伟大的文明个别地创造了不同的世界观。这些不同的世界观各有其不同的特色。天朝型模的世界观是怎样的一种世界观呢?这可以从它投射的符征系统、对外态度、对己认识等等方相(aspects)观察出来。

中国文化发展出一个观念,就是自视为一个自足的系统(a self-sufficient system)。❺在这个系统里,不仅一切人理建构❻是优于一切,而且实际的物质生活之所需也无待外求,外人则必需中国的货物。❼在这种心理状态之中,中国与外国于一八六一年以前根本不曾有过近代意义的外交。中国根本感觉不到有何正式外交之

必要。这并不是说,在一八六一年以前中国与外国未曾有过实际的交涉。有的,可是这些交涉都是从"天朝君临四方"的态度出发,来"以大事小"。复次,中国在鸦片战争以前也不是没有和外国通过商。但是,"上国"视那些通商行为不过是些微不足道的商贾小民细事,从来没有把这类事情放在核心价值的地位。

在鸦片战争以前,中西在陆路和水路都有许多接触。荷兰、葡萄牙和西班牙等国屡次遣派使节到中国来,要求订约通商,而清朝的政府把他们视为进贡的使臣,命令他们向皇帝或御座行三跪九叩首的礼节。这些使节为了达到通商的目的,只好勉强遵从。一七九三年,英国遣派特使马嘉尼(Macartney)到中国来谈判通商与传教事项。清朝政府又援前例把他视作进贡使节,要他打起"英吉利朝贡"的旗字。乾隆皇帝在热河行宫赐见,又要他行臣下觐见皇上的大礼。岂知这位"英夷"跟从前的那些"夷人"不同,坚持不肯。经双方再三磋商,算是用谒见英王的礼节谒见乾隆皇帝了事。因此,马嘉尼弄得空手而回。

一八一六年,英国遣派使节阿门赫斯(Amherst)来中国办交涉。清朝政府还是把他当进贡的使臣看待。这次为了在天津赐宴,清朝政府要他向皇帝牌位行三跪九叩首的礼节而被他拒绝和不依照规定日期入京觐见嘉庆的事端,惹得嘉庆大发雷霆,说阿门赫斯傲慢无礼,目无"天下共主",降旨敕令他马上出京回到英国去。这还不算,他又下了一道训饬英王的敕谕以图"转圜",但是口气完全是上国对藩邦的辞调。[8]

一八三四年,英国政府遣派律劳卑(William John Napier)东来和中国政府交涉。当时英国外相巴门斯顿(Palmerston)训令律劳卑,要他在抵达广东时,即行直接写信告知粤督卢坤。巴门斯顿不知道他所下的这条训令是从他认为毫无问题的基础出发的。这个基础是说,律劳卑具有公使的身份。以具有这种身份的人写信给

中国的总督，岂有不可之理？殊不知这里就有一个问题。这个问题就触及当时中国文化对“夷人”以及商人的态度。依照当时中国的习俗和官方法令，总督怎可与“夷人”直接通函？律劳卑径行到了广州，并且直接写信给粤督，希望晤面，并且商议一切有关事宜。他的信函递交总督署的门卫官。门卫官说，一切“夷禀”须由洋商转呈。后来守城官员说“夷人”直接函禀有违先例，而且封面系用平行款式，拒不收受。行商的人劝律劳卑改用呈文形式，由行商代为转呈。律劳卑认为国际贸易互相有利，且英国的国势不弱于中国，所以一定不肯。粤督卢坤认为新来“夷目”不懂成规，擅自跑到广州来滋扰生事，于是下令通译人等向律劳卑“开导”，制止其“目无法纪”的行动；并且说中国大臣向例不许与外人私通信函，因此该“夷目”来信当不受理。他所依据的道理是“大夫无私交”的“春秋之义”。因此，道光皇帝批谕说他“所办尚妥，所见亦是”。一八三八年英国东方舰队到广东示威。嘉理义律(Chales Elliot)到广州为舰队司令代呈事件，要求免写禀字，以后有事传达，派人递信。总督邓廷桢拒绝不收。舰队长官派人送信给水师提督关天培，请他代呈，也没有得到许可。英国人吃了一顿“闭门糕”。

从以上的陈列，我们可以知道天朝型模的世界观涵蕴着下述几点：❸

(a) **自我中心的**。这种观念就是把“咱们中国”看作世界的中心，其他的地方都是中国的边围。这种观念之形成，主要有两个原因：第一是历史的原因。中国自古代就逐渐形成天下定于一尊的世界国家观念。《尚书》里有所谓“元后”。这一“元后”位于“群后”上面。它是天下的“共主”。春秋战国时代，诸侯并起。诸侯之间的政治地位，有些类似近代欧洲各国之间的平等关系。可是，在诸侯上面，还有一位大家至少在表面不能不拥戴的天子。“天无二日，民无二皇”的观念逐渐形成。到了秦朝，“一匡天下”的观念型

模就制度化了。这种观念,到了近代,就成"统一"观念。这个观念的这个线索的发展,在中国可说是"深入人心"。因此,一般中国文化分子总认为"统一"是常态,也是治世的境象;"分裂"是反常,也是乱世的现象。因为有这种牢不可破的观念型模在心里运作,再加上许多其他因素的作用,所以一般中国文化分子常常不惜重大的代价来企求"大一统"的局面之出现。大清统一帝国崩溃以后的几次大规模的"革命"战事,都含统一运动的意义。所以,中国不易出现欧洲比较稳定的分立的近代国邦,民国初年的"联省自治"运动也终于昙花一现。[10]第二是地缘的孤立和地理知识的贫乏。这二者之交互影响形成中国文化分子轻视其他国邦的态度。中国文化一向不注重地理知识,尤其是不注重外国的地理知识。因为中国不愿意和别的国家打交道,没有吸收外国地理知识的必要。自我重要感(the sense of self-importance)加上地理知识缺乏,于是很自然地自以为位居天下之中。殊不知地球是圆的,任何一国都可以把自己看作位居天下之中,因此任何一国都可以自命为"中国"。这种想法,似乎很合逻辑,但是却不合于中国的文化意识。我们且看这一段话就可明了:

> (3)地图 利玛窦来华传教,绘有《舆地全图》,印送给中国士大夫,以便与他们交结。可是该图把中国放到稍为偏西的地方,不放在正中,而就全图比较起来,中国又似乎很小,这就难免引起中国人不愉快之感了;因为中国人一向的理想,以为中国是居天下之正中,而领土又是最大的。《圣朝破邪集》卷三载魏浚利说荒唐惑世云:
>
> 近利玛窦以其邪说惑众。……所著《舆地全图》,及洸洋窅渺,直欺人以其目之所不能见,足之所不能至,无可按验耳。真所谓画工之画鬼魅也。毋论其他,且如中

> 国于全图之中居稍偏西而近于北。试于夜分仰观，北极枢星乃在子分，则中国当居正中；而图置稍西，全属无谓。……鸣銮（中国之北）、交趾（中国之南），所见相远，以至于此，焉得谓中国如此蕞尔，而居于图之近北？其肆谈无忌若此！信之者乃谓其国人好远游，斯非远游者耶？谈天衍谓中国居天下八分之一，分为九州，而中国为赤县神州。此其诞妄，又甚于衍矣。[11]

这种在地理知识方面以中国为"天下之中"的观念被地理科学知识刮掉了。可是，这种意识近年来在"历史精神文化"的大议论中依然健在。谈文化的人士还须多接近文化科学。

(b) 不以平等看待外国　中国文化分子一向把在中国邻近的民族看作是"东夷"、"西戎"、"南蛮"和"北狄"的"化外之民"。这些"化外之民"比咱们要低一等。即令到了鸦片战争前后，还是把这种观念扩大应用于西方人。例如，中国官方把英国人叫做"英夷"，把办理外交叫做"夷务"。勒托雷（Kenneth Scott Latourette）说中国与最大多数其他文明国邦比较起来，是在孤立状态之中。这种孤立状态也许使得中国人形成许多特征。中国人内心深藏的对自己国家的骄傲，一部分是由于孤立所致。在过去，中国人认为凡与中国有密切接触的其他文明都是从中国文明传衍出来的，而且照中国人看来，那些文明不及中国文明。[12]

一八三四年八月二十二日，广州行商通知前来交涉商务的律劳卑，说是明天有三位中国官员来访。到第二天，官员三人来到商馆。通事依照习惯，把官员的座位陈列在上面。但是，这位律劳卑把座位改为西方国家会议的形式。于是，为了这个问题，双方争执起来。这三位官员站立门外两个钟头之久，才肯让步进屋就座。在这一连串的通商交涉中，英国人处处要求地位平等，而中国天朝

硬是处处要显得比“英夷”高出一等。嘉庆皇帝说英国“蕞尔夷邦，何得与中国并论”！两国的世界观没有碰头！鸦片战争爆发。一八四二年八月十日，英国舰队经镇江西上，南京已经暴露在英国炮口之下了，道光皇帝才知道中国的“兵威”不可靠，方允准耆英等人与“英夷”议和的奏请。但同时他又装腔作势地说：“万一仍不受抚，不得不大张挞伐，奋力攻剿。”又说：“……如情词恭顺，再遣职分较大之员速行定议。倘竟桀骜不驯，难以理喻，现在兵力已集，地险可守，全在该大臣等激励将士，或竟出奇制胜，懋建殊勋，该大臣之功甚伟也。”仗是败得一塌糊涂，但是观念还是胜利的！一八六〇年英法联军之役以后，英国、法国、俄国和美国的使馆在北京设立。中国政府所面临的一大难题就是“觐见”问题。为了这个问题，朝廷大臣辩论三个月。有的赞成，有的反对，有的主张对外使“陈兵以慑之”。同治皇帝不能决断。边宝泉奏请“皇上独伸干断，以不见拒之。并谕中外大臣严设兵备，以崇朝廷尊严之体，以杜外夷骄纵之萌”。外使入觐还有仪节问题，外使不肯行跪拜叩首之礼。翰林院编修吴大澂说：“我国定制从无不跪之臣。”在他心目中，还认为这些外使是“贡臣”那一类的代表。既然如此，如果他们对咱们上国皇帝不行跪拜叩首礼，那么不仅是破坏“列祖列宗所遗之制”，而且会使普天臣民愤懑不平。

既然中国不以平等视外国，于是，如前所述，直到一八六一年被迫创设“总理各国事务衙门”以前，中国没有近代西方意义的外交。在这以前，中国对外只有“抚夷”与“剿夷”两种观念。除此以外，一般中国文化分子的思绪因被“上国思想”所蒙，想不出对外的第三种可能方式。

我们在这里所说中国天朝型模的世界观之内涵与莱特(Arthur F. Wright)所说十九世纪中国文明之自我影像是相同的。他说这种影像是中国文士所塑造成的。在他所作的分析中，下列

几点颇值得我们注意：

1. 中国广土众民并且是位居平地中央的国家，上覆穹苍。

2. 中国不独在地理上位于地球中央，而且在文化上也是如此。中国的文字、道德、礼仪、制度，无一不优于四夷。

3. 中国是政治的中心。万方来朝，四夷宾服。

4. 中国物产丰饶，经济自足，无待外求，所以也就少与人通商。

5. 好古，并且圣化自己。中国的道德原则对于一切人民都有效。古圣先贤的言行堪足为后世法。好古是第一要务。[13]

近五十多年来，中国经历了几次巨大的变动。在这几次变动里，有许多旧的事物随着小脚、长辫和八股文之消逝而消逝了。可是，这种世界观依然故我，它常改头换面在许多场合出现。即令它早已与实际的事情不符，可是它仍然存在于若干中国文化分子的观念中。因为，这样的世界观的建立不是靠客观的事实来支持，而是靠主张者的自信力，靠往昔文化上的傲慢惯性来支持，靠筑起一道价值的围墙挡住外来的挑战来支持。当灾害、动乱和变革临头，危及这样的世界观时，这些知识分子就撤出一套现成的"理论"，说这是历史循环过程中"暂时"的现象。等待雨过天晴，他们又会回到千福年。这份因回避事实而得到的心灵享受，正是中国文化里重要的精神境界。[14]这种精神境界，到了中国知识分子会读柏拉图哲学时，更得到精彩的结晶。

在一九六三年论及中国历史研究里的推广之应用时，莱特这位旁观者对于中国天朝型模的世界观作了更清楚的陈述。他说：

> 由于中国是在相对的孤立状态之中，中国在技术、制度、语言和观念上都发展出一种高度的自我满足感。在悠久的岁月里，受过教育的中国知识分子之精萃不知世

上尚有在任何方面足以与他们自己的文明相颉颃的其他“文明”。试看陆地上东亚草原民族和野蛮民族，或者看海岸彼处较差的海岛文化，中国人有理由抱持着两种看法。这两种看法是中国知识分子的自我影像之基础。第一种看法是以为中国在地理上乃文明生活之中心。第二种看法是以为中国文化在一切方面优于别的一切文化——无论在仪节上和道德上，无论在国家和社会组织上，无论在技术和文学上，无论在人民性格的陶冶以及智识的启发上，都优于其他一切文化。基于后一种看法，中国人以为他们在东亚负有一种“使人归向文明的使命”。这种看法形之于殖民政策和对外政策，就是把中国的一切邻国看作臣服的附庸。第一种看法则结晶为“中国”这个最常使用的名词。第二种看法反映为另一个常用的名词“中华”（“位于正中的文化之华”）。……

这种自我影像的第二个要素是认为中国之所以优于他国，系因她在道德上居于优越的地位。中国较古时代的圣王不仅治理了陆地及江河，而且还建立了生活上的种种原理原则。这些原理原则是推诸四海而皆准，垂诸万世而不移的。自孔子以来，这些原理原则的解释者曾经教导人民怎样依照这些原理原则来生活，怎样使他们自己止于至善，并且怎样建立一个良好的社会。中国过去的历史，如果适当地著作出来并且加以适当的研究，那么便会证实那些道德原理原则是正确的。伟大的文学和艺术作品系直接或间接地显示道德原理原则为真。受过教育的人，在为政或著作时，乃这些道德原理原则之活生生的榜样。所以，无论是中国庶民还是外国平民，都会因受过教育的人示范作用之鼓励而照着他们的样子行。当

人违背道德原理原则时，那么社会上的种种不和及政治上的种种混乱，便会随之而发生。中国知识分子相信，那些表现在长久社会伦范里的永恒道德价值，是存在于中国的伟大之处的核心。

这一自我影像之第三个居于关键地位的要素乃全体主义。这种全体主义是认为一切思想脉络、一切制度、一切形式的行为，必须体现并且表达一组共同的价值。就理想的境地来说，皇帝在圣人之教的指引下必须统御信奉圣教的文武百官。这些文武百官是替皇帝作事，来维持全国及社会的和谐与整齐。工匠和农人必须各安本分，并且各得其养。皇帝的每一臣下必须知道各尽职守。这样一来，国家便秩序井然，社会上无意见的纷扰，无党派纷争，无异端邪说，也无叛乱妄作。

不用说，中国文明的自我影像的这些要素在实际上曾受到许多重大的打击：中国常常遭到野蛮人蹂躏。从纪元后三百年到八百年之间无数的中国人采信印度佛教的价值。一般人不愿或不能依照中国圣人所定伟大原理原则来生活。统治者腐败、无能；社会被争夺权利的人搅乱了，并且祸乱迭起，以致民不聊生。可是，我们在以上所说的那些要素——跟许多别的要素——仍然保持下来，作为不朽的自我影像之一部分。这一部分是中国知识分子之精萃所一而再再而三地要保存下来的神话。他们要借此神话在混乱的现状中打开一条出路，来实现和平及昌盛的境域。……[15]

莱特所说的，并非完全限于历史的往事。时至今日，怀抱这种天朝型模的世界观之中国文化分子实大有人在。[16]

中国在清朝的统治之下，文治武功之盛几乎可以比得上汉唐。中国在这一时期，于天朝型模的世界观笼罩之下，在文化上也放吐了一样光芒。可是，中国文化发展的方向与西方文化发展的方向大不相同。段玉裁、王念孙、王引之和戴震们治学的方式颇接近科学。但是，他们努力探求的对象不是自然世界，而是故纸堆。戴震的心思是很易进入科学的，他曾比较注意几何学。但是，他所在的时代环境限制了他，使他没有机会直入近代科学的核心。李善兰的数学造诣颇深，可是他也无法与西方数学界共流。另外有些士人则袖着手高谈心性。一般学人士子则忙着做八股文，作试帖诗，背诵诗云子曰，习小字大字。这正是李鸿章写给恭亲王和文祥的信里所说"中国士大夫沉浸于章句小楷之积习"。唐才常对当时一般读书人的描写很妙："其柔者戢抱兔园册子，私相授受，夜半无人，一灯如豆，引吭长鸣，悲声四壁。……其悍者则纂取圣经一二门面语，以文其野僿芜陋之胸，有若十六字心传，五百年道统，及纲常名教，忠孝节廉，尊中国，攘夷狄，与夫尧舜禹汤文武周公孔子道脉，填胸溢臆，摇华即来，且嚣嚣然曰：'圣人之道，不外乎是'。"清代的几次大的文字狱，把知识分子的心思活动驱向制艺，凝固到四书五经，一切必须"尊古泡制"，雄心被牢笼在科举功名途上。至于一般"日出而作，日入而息"的老百姓，多属"不知不识，顺帝之则"。这种光景，在基本上是一种中古形态。[15]要中国从她的中古一下子跳进近代，这是很困难的事。

施威雪(Earl Swisher)说：

> 十九世纪的中国知识分子所表现的是一种故步自封的知识分子。这些知识分子过分陷于一种传统的型模里，以致不能作那些为了维持其领导地位而行的基本思想改变。就中国知识分子的坚持孔学正统来看，十九世

纪的中国很类似中世纪的欧洲。在培根发动知识革进以前，该时欧洲的知识分子浸沉于亚里士多德和经院哲学。中国知识分子具有许多德性，而且常常是光华灿烂且有良好品格的人，可是他们缺乏弹性，并且是在一个很窄的框架以内思想和行事。⑱

施威雪所说的，和事实对照起来，似乎过分简化。可是，他确实把要点抓住了。

中国自第十四世纪中叶至第二十世纪初叶，一直是在传统之中生活着。文化的变迁相当缓慢。在这一个阶段，中国文化逐渐形成了一个**自定体系**(Homeostatic system)。⑲然而，在这同一个时期，西方世界于生活与思想方面都经历着激剧的改变。在这样的改变中，西方世界从它的中古走向近代。在这个时代，欧洲有文艺复兴，宗教改革，民族国邦的兴起，美国独立战争，法国大革命和工业改进。这些事变，对于西方本身以及全世界的影响是非常深入而广远的。尤其是工业改进所产生出来的力量，从十七世纪开始，自西欧核心出发，像上帝的手似的从新塑造世界。这种从新塑造世界的进行曲，自第二次世界大战以来，正在加速度地展进。

我们将上面所述同一时期中国文化的景象与西方文化的发展对照，便多少会看出西方文化之所以作着与中国文化不同的发展是由于许多重要条件之不同所致的。文艺复兴以后，在哲学上，法国出了一位尚怀疑的大师代嘉德(René Descartes 1596—1650)；英国出了一位重经验的研究方法的培根(Francis Bacon 1561—1626)及“破执”的休谟(David Hume 1711—1776)。十八世纪和十九世纪对近代思想有重大影响的人物更多；尚理性的康德(Immanuel Kant 1724—1804)是其中最杰出的；伏尔泰(Jean François Marie Arouet Voltaire 1694—1778)是法国十八世纪最具震撼力的大文

豪;就思想的相当通达和对时代的影响而论,伏尔泰是法兰西的梁启超。艾撒克·柏林(Isaiah Berlin)说:

> ……伏尔泰要扫除一切黑暗的奥秘和荒诞的神怪故事。这些东西是从怠惰、盲目和处心积虑制造的机诈里产生的。这一切奥秘和神怪故事都是借神学,形上学及其他各种各色而隐蔽起来的独断教条或迷信之名而出现的。长期以来,无所顾忌的恶汉利用这些东西来愚弄千千万万愚夫愚妇。这些人是被那些恶汉所谋杀、奴役、压迫和剥削的。……[20]

在科学上,从伽利略(Galileo Galilei 1564—1642)到牛顿(Isaac Newton 1642—1727),从牛顿到爱因斯坦(Albert Einstein 1879—1955),真是巨人辈出。达勒顿(John Dalton 1766—1844)继德摩克利图(Democritus C. 460—C. 370 B. C.)建立原子理论。法拉第(Michael Faraday 1791—1867)从事奠定近代电学基础。马克司威勒(James Clerk Maxwell 1831—1879)对于电磁学的贡献无人可以忽略。在生物学方面,出了一位达尔文(Charles Rober Darwin 1809—1882)。他花了二十年的时光来搜集资料和作实验。普鲁士的博物学家洪波特(Baron Von Humboldt 1769—1859)的开创精神和求知精神,感动了欧洲各国。一八三一年英国放出比格勒(Beagle)号出发,观测智利、秘鲁海洋和太平洋上某些岛屿。达尔文就是乘这条船参加这次远征的正式博物学家。[21]这次远征的伟大收获,就是一八五九年出版的 *The Origin of Species*(《物种始原》)。

工业改进大致始于十七世纪,大著于英国十八世纪下半叶,尤显于十九世纪。工业改进之直接和间接的影响有非前人所能梦想

的。随着工业改进而来的，为资本制度之兴起，经济自由之勃兴，民主政治之成长，英国城市之形成，打破梅特涅(Meternich)所代表的保守势力，自由主义随中产阶层之兴起而高涨，普鲁东(Proudhon)和布郎(Louis Blanc)等人的社会革命思想随工业改进所产生的社会弊害而传播。除此以外，列国在海外寻求市场，竞争寻求殖民地。而工业改进之直接的结果之一为“船坚炮利”。“船坚炮利”是一种最“兑现”的物理力量。英法等国就拿这种力量作向外扩张的后盾。

从十五世纪开始，欧洲的基督教国家向“落后地区”扩展其文化。到十九世纪下半叶和二十世纪初叶，西方文化扩张得更广远。诗人齐柏玲(Rudyard Kipling)高唱“白人的责任”。所谓“白人的责任”，就是白种人有责任“教导”有色人种：要他们采取西方的制度，采取西方的生活方式，并且学习西方的技术。这就造成西方文化与非西方文化的接触。

欧洲人自十七世纪到十八世纪即已从事远洋殖民和贸易事业。这种事业到了十九世纪随着以轮船为工具的交通之扩张而扩张。殖民的先头部队通常是旅客、商人与传教士。随之而来的是影响圈的建立和扩大，以及经济与政治势力的逐渐加强。法国从一八三〇年开始在非洲殖民。英国工业改进的结果，造成人口过剩，于是向美国及加拿大移民。但是，英国人向美国和加拿大移民不久，路途日蹙，于是目标指向叙利亚、印度和中国等地。虽然，在十九世纪以前即有传教士和商人来到中国，可是他们人数既少而且不太受欢迎。天朝将门户紧闭，不让“夷人”深入内陆。到了十九世纪中叶，英国对华贸易渐渐扩张，决定改善与中国贸易的关系。但是，天朝没有这个兴趣。何况英国人贩卖进来的货品之中有的不太卫生？两国之间的交涉愈弄愈伤感情。于是，演成一八四〇年的中英战争。结果是中国大败，割地赔款了事。

从这个事件开始，陶英贝(Arnold Joseph Toynbee)所说的"挑战与反应"方式，[22]一百几十年来正式在西方与中国之间上演。

自此以后，在列国的"船坚炮利"之下，中国的损失可重大了。我们现在只列举荦荦大者。

一八四二年南京条约：赔款洋银二千一百万圆；除割让香港以外，开放广州、福州、厦门、宁波、上海五口通商；英商货物进出口税秉公议定；以后两国往来文书概用平等款式。在这个条约里，中国的关税自主在事实上丧失了。可是，当时的人对于这方面的重大损失懵然不知。他们最伤心的事是以上国之尊降而与"夷人"平等称谓。

一八五八年天津条约：开放长江流域；允许外国公使驻京。允许外国公使驻京，这在中国历史上是破题儿第一遭。当时大臣以为国都让"夷酋"留驻，有失天朝尊严，而且易遭夷人探刺朝廷意旨，借机有所要挟。

一八六〇年英法联军攻入北京，火烧圆明园。结果订立北京条约：北京条约除了交换已经批准了的天津条约以外，割让九龙，并且开放天津为商埠。后者是华北门户的打开。

一八七九年日本并吞琉球。一八八一年伊犁收回，但偿俄九百万卢布。

一八九五年中日战争，中国新建海军被灭，结果订立马关条约：日割台湾；开放内地四口通商；拆离中国与朝鲜的传统关系；赔偿日本军费二万万两。

一八九七年德国借口曹州教案，占领胶州湾，并强迫租借。俄、法、英、日，群起效尤，各自利用中国的弱点来增加自己的利益和势力。

一九〇〇年义和团起事，打杀洋人，焚毁教堂，闯下滔天大祸，引起八国联军攻破北京，结果订立辛丑和约：中国遣派大员往有

关国邦道歉;惩办祸首载漪、董福祥等;直隶等处四十五城停止文武考试五年;明定出兵各国在天津和山海关等地有权驻兵;大沽炮台等一律削平;出兵各国酌量驻兵以保北京到海口的道路畅通;赔款四万五千万两。

中国与西方及日本的关系发展到这个地步,中国已经紧接被全面瓜分的边沿了。幸喜一八九九年约翰海(John Hay)提出"门户开放政策",瓜分之祸才被遏止。不然的话,中国可能成非洲之续了。

这种景象,可以用麦克尼勒(William H. McNeill)所叙述的话来总结:

> 一八五〇年以后,由机械发动的工业之进展,巨大地促进西方在政治上与文化上的优越地位。在这一时期的开始,远东的堡垒在西方炮艇之前陷落了,而且几个欧洲国家在亚洲与非洲扩张并巩固了他们的殖民帝国。……[23]

综观以上的陈示,我们就可明了近代西方文化的势力,加上因学习西方文化而新兴的日本势力步步向中国进逼,起先还只限于通商,接着提出领土和传教的要求,最后则摇撼中国文化的核心价值,把中国天朝型模的世界观给破碎了。

薛福成尝记述胡林翼的一件事情:

> 有合肥人,刘姓,尝在胡文忠公麾下为戈什哈,尝言楚军之围安庆也,文忠曾往视师。策马登龙山,瞻眄形势,喜曰,此处俯视安庆,如在釜底,贼虽强,不足平也。既复驰至江滨,忽见二洋船,鼓轮西上,迅如奔马,疾如飘

风;文忠变色不语,勒马回营,中途呕血,几至堕马。文忠前已得疾,自是益笃,不数月薨(胡林翼之死在咸丰十一年,即联军入北京之后一年)。盖粤贼之必灭,文忠已有成算;及见洋人之势方炽,则膏肓之症,着手为难,虽欲不忧而不可得矣。阎丹初尚书,向在文忠幕府,每与文忠论及洋务,文忠辄摇手闭目,神色不怡者久之,曰,此非吾辈所能知也。[24]

由此可见当时醒觉的士大夫所抱天朝型模的世界观之破碎以及精神所受挫折之严重。所以李鸿章说:"合地球东西南朔九万里之遥,胥聚于中国,此三千余年一大变局也。"

在中西这一连串的接触里,起初是西方人要求中国对他们平等看待。中国人不肯,他们就动手打。这可以说是"打不平"。后来他们一而再再而三地打胜了,就把"不平等条约"加在中国人身上。这真个是"不是东风压倒西风,就是西风压倒东风"。自从"西风压倒东风"以后,中国连自卫力也丧失了。

事势发展到这种地步,我们自然会发生这类的问题:

中国文化到底行不行,站不站得住?是西方文化优于中国文化,还是中国文化毕竟优于西方文化?

这类问题,自从清末以来,常常被明显地或隐暗地提出,常常被直接或间接地触及。可是,直到目前为止,这类问题还没有得到真正的解决。为什么呢?之所以如此,原因很复杂。我们现在只能将其中最关紧要的几种指出:第一,与这类问题相干的知识太多,而且迄今太少人认真去作正式的研究。第二,对于这类问题,太多的人一接触时就像触了电似的带了情感作用,并且依之而作价值判断。但是,各人对于这类问题的情感联系不同,因此所作价值判断也不同。第三,带情感作用的价值判断弯曲或岔开了对于

这类问题之客观的认知。这么一来，和这类问题有关的言论和思想愈弄愈乱。有的人只发感慨；有的人把“作主张”当做“作认知”；有的人乌托邦式地倾向西方文化；有的人似乎比较严肃，但是却抓紧“人文”“理性”这一两个空虚的玄学名词像孙悟空七十二变似地作观念游戏；有的人一开头有意无意抱着满腔“卫道”的心情来立论；另外有的人怀着“打偶像”的动机要扫荡一切。卫道之士忽略了一种情形，如果别人认为无道可卫而你说别人“未闻君子之大道”，那么只有被人视作酸腐。如果别人本来就不承认那一套“圣人之教”而你据之以责备别人“叛道离经”，那么只是搬出别人根本就不要戴的一顶价值大帽子来压人。反之，打偶像的人忽略了一种情形，如果别人对于其所卫的道有情感的联系而你要去“犁庭扫穴”，那么很可能会激起他借搬弄学问来建筑一套自我防护的体制。像这个样子的混乱论争，是不会有结果的。

我们要能解决中国文化是否比西方文化优秀这类问题，首先必须建筑导向这类问题的解决之道路。道路没有铺好，我们是无法走到一定的目的地的。从最低限度来说，中国文化是否优秀过于西方文化这个问题，在“优秀”的标准没有定立以前，任何论争都没有意义。复次，如果我们尚未建立起公认的世界文化典范，那么说中国文化优于西方文化没有意义，说中国文化劣于西方文化也没有意义。同样，在这种条件之下，我们说西方文化优于中国文化没有意义，说西方文化劣于中国文化也没有意义。不过，如果我们拿“适者生存”作标准来评判近代西方文化和在近代的中国文化，说谁优于谁，那么便不是无意义的。

“适者生存”的原则适于说明生物界生存竞争的大量现象。这个原则，稍作必要的修改，也可适用于一个一个的文化之生存发展和萎缩以至于消亡。如果任一文化能够适应它内部的要求和外部的环境，那么我们就说这个文化是优秀的。如果任一文化既不能

适应它内部的要求又不能适应它外部的环境，那么我们就说它是不优秀的。我们可以根据这条原则来观察并衡断古往今来的许多文化。在吾人所居住的这个地球上，有许许多多不同的文化，也曾经有过许许多多不同的文化。有的文化寿命长，有的文化寿命短。无论一个文化的寿命长或短，我们总没有理由说一个文化的寿命一定是与人类的寿命等长的。一个文化的寿命之短或长，除了生物逻辑和自然逻辑的原因以外，通常是与它对内部及外部的适应力相关的。人类文化的发生已经约有一百万年以上，[25]但是，没有任何一个单独的文化有这么长的历史。在事实上，许许多多文化寂灭了，另外有些文化在转形中扬弃着他们的过去阶段。巴比伦文化、亚述文化，不见了；美洲的马耶文化（Maya culture）、印加文化（Inca culture）都是颇高的，但是今日只有遗迹可寻；埃及文化已经蜕变得面目全非；近东的古文化已为石油所淹没；印度文化正在蜕变的过程里。自从中英战争以来，中国文化一直在困难中变迁。

近一百二十多年来中国一切重大困难都是从文化出了问题衍生出来的。而文化问题则围绕在"变"与"不变"这个轴心上打转。因此，我们要了解中国近代的重大问题，必须把握着这个轴心。无论中国人自己愿意不愿意，中国文化事实上是在变迁过程中。然而，不幸之至，这一变迁的开端是"船坚炮利"逼出来的。这是一个不良的开端。以后中国文化的适应不良（maladjustment）也与这一不良的开端有关。可是，无论良或不良，开端既始，巨大的变动正在进行。台风正在狂吹，谁能用勉强的方法阻止？谁能借怀古之幽情来挽回？

自从地球生成以来，无时无刻不在变动之中。变是无可抑制的。问题在怎样变，问题在能否把握变，问题在如何变才不会乱。如果科学的理知对于认知并且进而对处理人类的现状和将来能够多少发生作用的话，那么我们就不是没有理由来关切：怎样变才

可满足有血、有肉、有心灵的个人之要求，怎样才适合一个变动中的世界大环境，怎样才能给大家一个确可见及的光明远景。

我们要能使这些问题走上解答的途径，这不是一件轻易的事。首先，我们必须明了什么是文化；其次，我们必须明了中国社会文化的基本结构和功能；再次，我们必须明了变动里的中国社会文化。我们把这些基本条件弄清楚了，然后可以进而对于中国文化的前途作一番探讨。

*　　　*　　　*

注　解

❶ Horace B. English and Ava Champney English, *A Comprehensive Dictionary of Psychological and Psychoanalytical Terms*, p. 589.

❷ Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Illinois, 1959, p. 470.

❸ 我在这里所说的"理论"是"科学的理论"之同义语。什么是"科学的理论"呢？布维特(Richard Bevan Braithwaite)说："一个科学的理论是一个演绎系统。在这个系统中，从已被观察的事实与本系统的一组基本假设之挈合，可以逻辑地推演出可观察的结果。"See R. B. Braithwaite, *Scientific Explanation*, Cambridge, 1953, Chapter Ⅱ, p. 22.

And see also Israel Scheifler, *The Anatomy of Inquiry*, New York, 1963, Introduction.

❹ 大的文化常有它的世界观。除了"天朝型模的世界观"以外，还有"基督教的世界观"、"伊斯兰的世界观"等等。

❺ 这个名词是从现代逻辑借来的。欧基理德几何学不是一个自足的系统，而 *Principia Mathematica* 是因为后者的推演工具无待外借。

❻ 例如，法律、伦理、社会结构、政治制度等等。

❼ 兹以《筹办夷务始末》中的词句为例(一二五页至一二六页)：

为照会事：洪惟我　大皇帝抚绥中外，一视同仁，利则与天下公之，害则为天下去之。盖以天地之心为心也。贵国王累世相传，皆称恭顺，观历次进贡表文云：凡本国人到中国贸易，均蒙　大皇帝一体公平恩待

等语。窃喜贵国王深明大义，感激　天恩。是以　天朝柔远绥怀，倍加优体。贸易之利，垂二百年。该国所由以富称者，赖有此也。惟是通商已久，众夷良莠不齐，遂有夹带鸦片，诱惑华民，以致毒流各省者。似此但知利己，不顾害人，乃天理所不容，人情所共愤。　大皇帝闻而震怒。特遣本大臣来至广东，与总督部堂、巡抚部院会同查办。凡内地民人，贩鸦片食鸦片者，皆应处死。若追究夷人历年贩卖之罪，则其贻害深而攫利重，本为法所当诛。惟念众夷尚知悔罪投诚，将趸船鸦片二万一百八十三箱，由领事官义律禀请缴收，全行毁化。叠经本大臣等据实具奏。幸蒙　大皇帝格外施恩，以自首者情尚可原，姑宽免罪。再犯者法难屡贷。立定新章，谅贵国王向化倾心，定能谕令众夷，兢兢奉法，但必晓以利害，乃知天朝法度，断不可以不懔遵也。查该国距内地六七万里，而夷船争来贸易者，为获利之厚故耳。以中国之利利外夷，是夷人所获之厚利，皆从中华分去。岂有反以毒物害华民之理！即夷人未必有心为害，而贪利之极，不顾害人，试问天良安在！闻该国禁食鸦片甚严，是固明知鸦片之为害也。既不使为害于该国，则他国尚不可移害，况中国乎？中国所行于外国者，无一非利人之物：利于食，利于用，并利于转卖，皆利也。中国曾有一物为害外国否？况如茶叶、大黄，外国所不可一日无也。中国若靳其利而不恤其害，则夷人何以为生？又外国之呢羽哔叽，非得中国丝斤，不能成织。若中国亦靳其利，夷人何利可图？其余食物自糖料姜桂而外，用物自绸缎磁器而外，外国所必需者，曷可胜数？而外来之物，皆不过以供玩好，可有可无。既非中国好需，何难闭关绝市？乃　天朝于茶丝诸货，悉任其贩运流通，绝不靳惜。无他，利与天下公之也。该国带去内地货物，不特自资食用，且得以分售各国，获利三倍。即不卖鸦片，而其三倍之利自在。何忍更以害人之物，恣无厌之求乎？设使别国有人贩鸦片至英国，诱人买食，当亦贵国王所深恶而痛绝也。向闻贵国王存心仁厚，自不肯以己所不欲者，施之于人。并闻来粤之船，皆经颁给条约，有不许携带禁物之语。是贵国王之政令，本属严明。只因商船众多，前此或未加察。今既行文照会，明知　天朝禁令之严，定必使之不敢再犯。且闻贵国王所都之噸吨及嘶噶囒㘓喻等处，本皆不产鸦片。惟所辖印度地方，如嗌啊啦嘜哒啦嗱嗌

咲叭哒嚀嗽嚀嘛咏哇数处，连山栽种，开地制造，累月经年，以厚其毒，臭秽上达，天怒神恫。贵国王诚能于此等处拔尽根株，尽锄其地，改种五谷，有敢再图种造鸦片者，重治其罪，此真兴利除害之大仁政。天所祜而神所福，延年寿，长子孙，必在此举矣。至夷商来至内地，饮食居处，无非 天朝之恩膏；积聚丰盈，无非 天朝之乐利。其在该国之日犹少，而在粤东之日转多。弼教明刑，古今通义。譬如别国人到英国贸易，尚须遵英国法度，况 天朝乎？今定华民之列：卖鸦片者死，食者亦死。试思夷人若无鸦片带来，则华民何由转卖？何由吸食？是奸夷陷华民于死，岂能独予以生？彼害人一命者，尚须以命抵之，况鸦片之害人，岂止一命已乎？故新例于带鸦片来内地之夷人，定以斩绞之罪。所谓为天下去害者此也。复查本年二月间，据该国领事义律，以鸦片禁令森严，禀求宽限，"凡印度港脚属地，请限五月；嘆国本地，请限十月；然后即以新例遵行"等语。今本大臣等奏蒙大皇帝格外天皇，倍加体恤，凡在一年六个月之内，误带鸦片但能自首全缴者，免其治罪。若过此限期，仍有带来，则是明知故犯，即行正法，断不宽宥。可谓仁之至，义之尽矣。我 天朝君万国，尽有不测神威，然不忍不教而诛，故特明宣定例。该国夷商欲图长久贸易，必当懔遵宪典，将鸦片永断来源，切勿以身试法。王其诘奸除慝，以保乂尔有邦，益昭恭顺之忱，共享太平之福。幸甚幸甚。接到此文之后，即将杜绝鸦片缘由，速行移覆，切勿诿延，须至照会者。

朱批：得体周到。

❽ 那些过节实在繁缛之至。参考郭廷以《近代中国史》第一册第三章。敕谕见第四节。

❾ 这种型模的世界观实在出于我族中心观(ethnocentrism)。

❿ 参看李剑农《中国近百年政治史》第十三章。

⓫ 全汉升《明末清初反对西洋文化的言论》，见《中国近代史论丛》第一辑第二册。

⓬ Kenneth Scott Latourette, *The Chinese, Their History and Culture*, 1962, ff. 27—28.

⓭ Arthur F. Wright, The Study of Chinese Civilization, reprinted from *Journal*

of the History of Ideas, Vol. XXI, No. 2, April-June, 1960.

⑭ 詹美士(William James)所说硬心(tough-minded)和软心(tender-minded)的分别,颇有助于我们了解在中国文化里两种类型的人物及其可能发生的影响。"硬心"的人尊重经验,心灵开放,勇于改正错误,承认知识是不完全的;认为这个世界有残暴的事,也有令人感到兴奋的事,觉得这个世界可以改变,并可以使之进步。"软心"的人比较起来不太耐烦去了解事实,富于想像、重先验。他们认为经验世界无关重要,只是次级的东西;重要的是——超越的世界;注重直观。中国的"硬心"人物,我举韩非及颜习斋、李恕谷、戴东原为代表。(关于后三人参考钱穆著《中国近三百年学术史》第五章、第八章,梁启超《中国近三百年学术史》十)"软心"人物,自朱熹以降的理学先生以至叶名琛等。这些人物发论回避世界、不着边际,满脑袋不可动的架式。

⑮ Arthur F. Wright, On the Uses of Generalization in the Study of Chinese History, in *Generalization in the Writing of History*, edited by Louis Gottschalk, Chicago, 1963.

⑯ 我们在若干时人的著作中很容易找到这种自我影像。

⑰ 我所说的"中古形态",意指欧洲中古时期在教权笼罩之下所发展出来的社会文化形态。我把这一形态制成一个型模,应用到这一类的一切实例。所以,在我用它的时候,只问是否与模相合,不问时间的古今。当然,我们应用型模时,只问基本结构及性质是否相合,不计细节是否不同。

⑱ Earl Swisher, Chinese Intellectuals under Western Impact, 1838—1900, *Comparative Studies in Society and History*, Volume I, Number 1—October, 1958.

⑲ 广义说来,自定体系是许许多多相互关联的社会现象之间的某种平衡。这种平衡可以是明显的,也可以是隐伏的;可以是静态的,也可以是动态的。在实际上,没有任何社会体系是完全整合及平衡的。

See Walter Firey's article on Social Equilibrium, in *A Dictionary of the Social Sciences*, edited by Julius Gould and William L. Kolb, 1964, ff. 654—655.

And see also Alfred E. Emerson, Homeostasis and Comparison of

Systems; Anatol Rapoport, Homeostasis Reconsidered. Both are in *Toward a Unified Theory of Human Behavior*, edited by Roy R. Grinker, 1958.

⑳ Isaiah Berlin, *The Age of Enlightenment*, 1956, Ⅱ. Voltaire.

㉑ See Sir William Cecil Dampier, *A History of Science*, Cambridge, 1952, Ⅶ Nineteenth Century Biology.

㉒ Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, Abridgement of Volumes Ⅰ—Ⅵ by D. C. Somervell, 1947, Oxford, passim.

㉓ William H. McNeill, *The Rise of the West*, Chicago, 1964, p. 566.

㉔ 李剑农《最近三十年中国政治史》,一九三一年,上海,页二。

㉕ 依利凯(Leakey)的方法,证明人类在一百七十五万年以前即已有文化,这一结论尚未得到人类学家公认。

第二章　什么是文化？

一　清开道路

近年以来，许多人士热心探讨文化问题，甚至引起论争。这是一个很好的现象。但是，“文化”一词，在知识分子之间用得太松泛，因而易于引起思想和讨论的混乱。同时，文化固然不能离开价值，但是，我们在“论及”文化时，是把这里的价值当作一种对象来看待。我们把文化当作对象来看待时，不能对价值再作价值判断。我们在把文化当作对象来看待时之不能对价值再作价值判断，正犹之乎医师在诊断病情时只能问某一病疾的实况怎样怎样，而绝不可问某病该不该患。问某病该不该患，那是伦理家的事。二者不可混为一谈。尤其是，医师在诊断病情时，不可有意无意预存对某种疾病的好恶之情。就一位伦理家的立场来说，也许患梅毒是一件可恶的事。但是，就一位医师的立场来说，既不可喜好梅毒，又不可厌恶梅毒。“论及”文化也是一样，论及者不可同时将自己对于作为论及的对象的价值戴上价值颜色的眼镜来看。当然，这是一件很难办到的事。可是，为了得到论断的客观效准，我们须尽力之所及来办。办这件事的简易方法之一，是我们在论及文化时使用直叙语言。[1]复次，许多人士在谈论文化问题时仿佛很起劲。

可是，稍一究诘，文化是什么，也许大家会多少感到茫然。这种情形，不独中国文化分子为然，外国知识分子也常如此。罗威勒(A. Lawrence Lowell)说得很妙：

> ……我被托付一项困难的工作，就是谈文化。但是，在这个世界上，没有别的东西比文化更难捉摸。我们不能分析它，因为它的成分无穷无尽；我们不能叙述它，因为它没有固定形状。我们想用字来范围它的意义，这正像要把空气抓在手里似的：当着我们去寻找文化时，它除了不在我们手里以外，它无所不在。❷

“文化”一词在近代人类学上的专门意义始于英国人类学家泰勒(Tylor)一八七一年的用法。德文 Kultur 则始于一七九三年。十九世纪到二十世纪初叶，有些人士所谈文化正如克鲁伯等人类学家所说，只能算是似是而非的历史重建。在中国文化里，目前若干人士将“历史”与“文化”随意地联在一起，并且染以“道统”和“理学”色彩，也是属于这一类的构造。这样谈文化，也许是志在恢复正在激变中的原有文化。我们现在的目标是认知文化。我们要认知文化，最好是看以研究文化为专业者所作切实经验的研究之成果。我们要能接近这些成果，最好是知道他们对于文化所下定义。

显然得很，我们要了解文化，所需触及的方相(aspects)势必极其广涵。从历史、文学、艺术、宗教、制度到科学与工业，无一不包含在文化以内。因此，我们要了解文化，不可不从了解文化的这么多方相着手。可是，就我们现在所要达到的目的而论，我们不需要触及这么广。复次，我们也不能触及这么广。就我们现在所要达到的目的而论，我们只需知道文化人类学或社会学所论列的关于文化之最基本的部分。即令是这最基本的部分，我们现在只撮取

与本文题旨相干的部分。为了达到这个目的,我们现在从什么是文化这个节目开始。

关于近代中国的文化问题之论争,从大学士倭仁于一八六七年上给同治皇帝的奏折算起,到现在已经九十八年。在这么长久的论争中,有传统主义者的回向源头论,有中体西用论,有本位文化论,有全盘西化论,真是五花八门,种类繁多。在这么多的论争之中,大家都忙着各抒己见,或者抨击对方。然而,如前所述,关于"文化究竟是什么"这个基本问题,却很少人去把它弄清楚到一个足够的程度。这也许正是近代中国文化问题之一吧!直到现在为止,世界上没有解决的问题还多得很。也许,关于近代中国的文化问题借着论理不可能得到一个决定性的解决。时至今日,面对这样复杂而多变的世界,只有天真的愚勇者才对自己的解答持绝对正确的猛勇信心。不过,如果我们能够多少查出不同议论之所以发生的原因,那么多少可能有助于论争的解决。

围绕近代中国文化问题的论争中许多议论之所以相左,原因相当复杂。我们现在没有必要对这些复杂的原因一一加以分析。我们现在所须做的,是挑出这些复杂原因里与目前的讨论特别相关的几种。围绕近代中国文化问题的论争中许多议论之所以相左,最重要的原因有三种:第一,各方面的态度和基本出发点不同;第二,讨论的技术不讲求;第三,认知不清楚。如果一个人的态度和基本出发点与别人不同,而且他的逻辑推演程序又对,[3]那么他所发议论会机械地与别人的不同。有的人一谈到中国文化,便像老式的中国人提到自己的父亲似的,有意无意地把文化父亲意象化,对之有无穷的爱慕与向往之情。因此,如果你对中国文化作批评时所得结论有不利于文化尊严的部分,即令你所作的批评是极有根据的,他也不能接受,甚至于冒火。有的人士则刚好相反。这种人士一提到中国文化,认系万恶之源,务必扫除尽净而后快。

另外有些人士则以作和事佬为己任，两边的议论都舍弃一部分，也都抓住一部分，糅合在一起。这些态度和基本出发点之不同，正是由于各方的遂生过程、性格形成、情感生活和价值观念不同所致。这些因素的构成，真不是一朝一夕。因此，到了临时交手讨论，要人改变态度和基本出发点，除非采用不太文明的"洗脑"办法或诉诸巨棒，否则是一件非常困难的事。讨论的技术和认知的获得则是客观的，是属于训练方面的事。我们现在从认知层面开始。任何人有权利也有自由主张保持传统中国文化。任何人有权利也有自由主张全盘西化。任何人有权利也有自由作文化论争中的和事佬。但是，他们在各事所事以前，必须认知文化是什么。

二 文化的定义

美国有代表性的人类学家克鲁伯(A. L. Kroeber)和克罗孔(Clyde Kluckhohn)借翁特瑞纳(Wayne Untereiner)的协助，合著了一本书 *Culture, A Critical Review of Concepts and Definitions*(《文化，关于概念和定义的检讨》)。在这本书里，罗列着从一八七一年到一九五一年八十年间关于文化的定义至少有一百六十四种。我们现在把这些定义中特别精彩的挑选出来。[4]

第一组 记述的定义

1. 泰勒(Tylor)，一八七一年：

文化或文明，……是一种复杂丛结之全体。这种复杂丛结的全体包括知识、信仰、艺术、法律、道德、风俗，以及任何其他的人所获得的才能和习惯。这里所说的人，是指社会的一个分子而言的。

2. 博亚斯(Boas)，一九三〇年：

文化包含着一个社群里社会习惯的一切表现形式，个人对于

他所在的群体习惯之影响产生的种种反应,以及受这些习惯所决定的人类活动之产品。

3. 林顿(Linton),一九三六年:

〔文化〕是……这些东西的总和:观念,受制约的情绪反应,和习惯行为的型模。这些东西是一个社会里的分子借着训练或模仿而得到的,而且社会里的分子多少是分享着这些东西的。

4. 洛维(Lowie),一九三七年:

我们所了解的文化是一个人从他的社会所获得的事物之总和。这些事物包含信仰、风俗、艺术形式、食物习惯和手工艺。这些事物并非由他自己的创造活动而来,而系由过去正式或非正式的教育所传递下来的。

5. 墨林洛弗斯奇(Malinowski),一九四四年:

〔文化〕显然是一个整全。这一个整全包括器用,各种社团的法规、人的观念、技艺、信仰和风俗。

6. 克罗孔(Kluckhohn)和凯利(Kelly),一九四五年 a:

文化是一整个的丛结。这一整个的丛结包含器物、信仰、习惯,以及被这些习惯所决定的人的活动之一切产品。

7. 克罗孔与凯利,一九四五年 b:

……当着我们把一般的文化看作一个叙述的概念时,意即人类创造所累积起来的宝藏:书籍、绘画、建筑等等。除此以外,还有我们适应人事和自然环境的知识:语言、风俗、成套的礼仪、伦理、宗教和道德,都在文化范围以内。

8. 克鲁伯(Kroeber),一九四八年:

……一堆学得的和传承的自动反应、习惯、技术、观念和价值,以及由之而导出的行为,乃构成文化的东西。文化是人类所持有者,别的动物没有文化;文化是人类在宇宙间特有的性质……文化同时是社会人的全部产品,而且也是影响社会与个人的巨大力量。

9. 赫尔柯维兹(Herskovits),一九四八年:

文化根本就是一种造型。我们借着这种造型来记述全部的信仰、行为、知识、制裁、价值,以及那标志任何民族的特殊生活方式之目的。这也就是说,虽然文化可作客观的研究,但毕竟是一般人所有的资产,是他们所做的事情,以及他们所想的念头。

这一类的定义所着重的是文化之整体性,并且列举了文化内容的重要方面。

第二组 历史的定义

10. 巴尔克(Park)和波尔格斯(Burgess),一九二一年:

一个群体的文化乃社会遗产之全部及其组织。这些遗产获得了社会意义,因为各个种族各有其不同的气质以及群体之历史的生活。

11. 萨皮尔(Sapir),一九二一年:

文化是人类的物质生活及精神生活之任何由社会传衍而来的要素。

12. 博斯(Bosc),一九二九年:

……文化包含着在一群人之间流行着的行为。这种行为可以代代相传下去,或者从这一国流传到别一国。

13. 梅德(Mead),一九三七年:

文化乃传统行为的全部丛结。这样的丛结为人类所发展,且为每一代继续不断学习着。我们常说"一种文化"。这种说法并不够精确。它可以意指一个社会所特有的传统行为形式;有时可以意指一群社会的传统行为形式;有时可以意指某一种族的传统行为形式;有时可以意指某一地区的传统行为形式;也有时可以意指某一时期的传统行为形式。

14. 苏柏兰特(Sutberland)和乌德否(Woodward),一九四

○年:

文化包含那能够从这一代传给另一代的每一事物。一个民族的文化乃其社会遗产。这种社会遗产包含知识、信仰、艺术、道德、法律、使用工具的技术以及交通方法。

15. 戴维斯(Davis)和达拉德(Dollard),一九四○年:

群体与群体间之所以有差异,是因各有不同的文化,各有不同的社会遗产。成年人的行为之所以各不相同,系因他们的文化各不相同。人成长于不同的习惯与生活方式之中,人只好依照这些方式生活下去,因为此外他们别无选择。

16. 克罗孔,一九四二年:

文化是由行动和反行动的那些抽象的要素所构成的。那些要素可追溯到一种或多种社会脉络里去。

17. 雅各斯(Jacobs)和史特恩(Stern),一九四七年:

人之所以异于其他动物系因人有文化。文化乃社会遗产。社会遗产不是借生物遗传的方式经由种质细胞递衍下来的,而是借独立于遗传方式的方式递衍下来的。

18. 柏逊思(Parsons),一九四九年:

文化系由那些与行为相关的型模构成的。人的行为结果可以传衍给下一代。这里所谓传衍,并非借生物种质而行的传衍。

上面的定义不是从文化的实质来对文化下定义,而是从文化的特色、社会遗产或社会传统来对文化下定义。这也是从静态方面来观察文化。所谓种族气质,根据克鲁伯、克罗孔和乌特纳所说,人类学家已经不大采用这样的概念了。[5]因为,人类学家找不到证据来证明人群之生物的禀赋或民族的差异与文化之不同有何关联。这一层我们必须特别注意。复次,上面所列诸定义容易给别人一种印象,即以为人是文化之被动的传递者。其实,除了传衍文化以外,人还可能是文化的创造者。自古至今,许多人固然"墨

守成规"，但是，也有少数人吸收新的因素，创造文化。

第三组　规范性的定义

这一组又分为二个次组。

A　注重规律的。

19．维斯勒(Wissler)，一九二九年：

文化是一个社群或部落所遵循的生活方式。文化包含一切标准化的社会程序。一个部落文化乃该部落所遵循的信仰和程序之聚集。

20．波格都斯(Bogardus)，一九三〇年：

文化是一个社会过去与现在怎样动作和怎样思想的全部总和。文化是传统，代代相传的信仰、风俗或行动程序的总和。

21．吉琳与吉琳(Gillin and Gillin)，一九四二年：

各式各样支配社会行为的风俗、传统、态度、观念和符征，便是文化。每一群体，每一社会，都有一套明显的或不明显的行为模式。这些行为模式是多少为该一群体的分子所共有的。这些模式从上一代传到下一代，而且也常常会改变。这些共同的行为模式我们叫做文化。

22．克罗孔和凯利，一九四五年：

所谓文化乃在历史里为生活而创造出来的一切设计。在这一切设计中，有些是显明的，有些是隐含的，有些是合理知的，有些是反理知的，也有些是非理的。这些设计在任何时候都是人的行为之潜在的指导。

由此可见文化中有理知的成分，但文化并非全部是理知的。全部是理知的文化，只存在于一厢情愿的幻像之中。即令是文化的基本价值，也有非理知的成分。例如，盲忠。[6]

23．班纳特(Bennett)和杜明(Tumin)，一九四九年：

文化是一切群体的行为模式。我们把这些行为模式叫做“生活方式”。生活方式是一切人群之可观察的特色。“文化”事实乃一切人类所有。这一群体与那一群体各有不同的文化型模。这不同的文化型模将任何社会与所有其他的社会分别开。

B 注重理想或价值与行为的。

24. 卡富尔(Carver),一九三五年:

文化乃人类充分发挥较高能力时剩余精力的散发。

25. 汤玛斯(Thomas),一九三七年:

文化是任何一群人之物质的和社会的价值。无论是野蛮人或文明人都有文化。

26. 比得尼(Bidney),一九四六年:

文化可从一个整体的概念来了解。文化的整体概念,包含社会中一个人习得的行为、情感和思想及其有关知识的、社会的和艺术的理想。这些东西是人类社会从历史中习得的。

27. 索洛金(Sorokin),一九四七年:

超有机体的领域之社会层界乃诸交互影响的个人构成的,乃互动形式构成的,乃未经组织和已经组织的群体构成的,乃个人之际与群体之际的关系构成的。这一超有机体的领域之文化层界包含意义、价值、伦范及其交互关系,以及已经整合与未经整合的群体(系统和聚集)。这些东西是借着显明的行为和经验界里社会文化层内别的工具而客观化。

在上列诸定义里,卡富尔对文化所下定义也许是属于“精神”文化类型的定义。索洛金的定义是先认为有一个“超有机的领域”,然后又把文化层界和社会层界分开。照索洛金说来,价值是最基本的,而行为和器用乃使价值客观化的工具。由此可见索洛金的思想系统是唯心论或观念论的。

第四组 心理的定义

28．史莫勒(Small)，一九〇五年：

文化是机械的、心灵的，和道德的技术之全部整备。在某一时期，人用这些技术来达到他们的目标。文化系由人借以增进其个人或社会目标的方法构成的。

29．克茨(Katz)和施恩克(Schanck)，一九三八年：

文化之于社会，正犹之乎人的性格之于人的机体。文化包括一个社会中特殊建构的内容。文化是个人在特殊社会衬托里所遭遇的气氛。

30．潘伦齐阿(Panunzio)，一九三九年：

文化是一人为的或超有机的秩序。文化发生作用时是自发的，并且是有动理的。文化是一种创造型模的秩序。文化也是概念系统与效用、组织、技巧和工具之复合的全体。人类借着这复合的全体可以处理物理的、生物的以及人性的因素来满足自己的需要。

31．福尔特(C.S.Ford)，一九四二年：

文化系由解决问题的传统方法构成的。文化也由许多反应形式构成。在一个文化中，大家都曾接受这些反应形式，因为这些反应形式在实际生活中曾经行之有效。简单地说，文化是由学习得来的解决问题的方式构成的。

32．克罗孔和莱顿(Leighton)，一九四六年：

在人类所遭遇的问题之中，有许多问题是一再出现的，有些问题则是无可避免的。而人类应付这些问题的方法受人类禀赋的生物学的装备限制，而且也受外界某些事实限制。但是，对于最大多数问题，解决的可能途径则千殊万别。任何文化系由一组习惯的和传统的思想方式、情绪和反应方式构成。这些方式足以表现一

个特殊社会在一个特殊的情境里应付问题时特别不同的地方。

33. 莫利斯(Morris),一九四八年:

一种文化是生活的蓝图。一群互相影响的人本着这一蓝图而特别好尚某些行为动机而不好尚别的行为动机;或者,他们宁愿采用某些方法而不采用其他方法来满足这些动机。我们在这里所当着重的字眼是"好尚"。选择,是生物生存的一要素。生存即是作选择。人们常常宁愿选择某些目标而不选择别的目标,并且宁愿选择某些方法来达到所定目标而不愿用别的方法来达到。一种文化是被一群人所采用且在时间中传袭下来的一种选择型模。

任何文化是适应外界环境和人为环境的一套技术。就文化的这一方面来说,上列定义可说触及文化的发生条件。然而,文化的产生不仅由于适应环境,也由于创造的冲动所致。依事实观察,人类如果没有创造的冲动,那么人类的文化至少要比现有的少一半。我们很不容易说,哲学、诗歌、文学、艺术是产于实际的需要。

第五组　结构的定义

这一类的定义所着重的是文化之型模或组织。

34. 维利(Willey),一九二九年:

一个文化是一个相互关联的和相互倚赖的反应习惯型模之系统。

35. 奥格本(Ogburn)和尼门可夫(Nimkoff),一九四〇年:

一个文化包含许多发明或文化特征。这些要素整合为一个系统。在这个系统的各部分之间有不同程度的相关。文化之器用的特征和非器用的特征是围绕着满足人的需要而组织起来的。这些特征乃文化的核心。一个文化内部的各种各样的建构互相联结起来形成一个型模,而这个型模是每个社会所独有的。

36. 蔻图(Coutu),一九四九年:

文化是一切罗聚形态中包含最广的一种。这些罗聚形态我们管它叫做互动场。像中国、西欧、美国这些区域里全体人民的生活方式便是互动场。文化与一从人口的关系,正犹之乎人的性格与一个人的关系。而意索(ethos)与文化的关系,正犹之乎自我与性格的关系。❼

上列定义是把"文化"看作一抽象的构造。这样一来,所谓文化,便成为一个概念模式。因此,我们解释人的行为时必须以之为根据。

第六组　发生的定义

A 次组　这一次组所注重的是把文化看作一个产品和器物。

37. 温斯顿(Winston),一九三三年:

从一重要的意义来说,文化是社会互动的产品。人的行为在某种程度以内是文化行为。个人的习惯型模是由适应既成的习惯型模而形成的。在这个范围以内,人的行为就是文化行为。这种既成的习惯型模是文化之不可分的一部分。而个人是生长在文化里的。

38. 孟达克(Murdock),一九四九年:

学习过程与社会二者的交互影响,在每个人群里产生一套借社会来传递的适应行为。这一套适应行为是超乎各个人的。因为,同一个文化为各个人分享;它的作用比各个人生存的时间长;它的质与量大大地超过任何单独的个人独自努力所获得的成就。"文化"一词是用来表示这一由后天习得并且由社会传递的系统。

这一次组的定义显然是从社会学的观点着手的。

B 次组　着重观念的。

39. 华尔德(Ward),一九〇三年:

如果任何人愿意这么选择的话,那么我们可以说,一个文化是

一个社会结构,一个社会有机体,而观念则是它的胚芽。

40. 维斯勒(Wissler),一九一六年:

一个文化是观念之确定的联结丛。

41. 布洛门塔勒(Blumenthal),一九三七年:

文化是过去的与现在的文化观念之总全。所谓文化观念,乃保有该一文化者所能借符志来交通的东西。因此,所谓“文化的”,意即“可借符志以行交通”的东西。

42. 阿斯谷(Osgood),一九四〇年:

文化包含着关于人的一切观念。这些观念已传达于人心,且为人所意识到者。

43. 泰勒(Taylor),一九四八年:

如果我们把全体的文化看作一个记述的概念,那么所谓全体的文化意即一个人一生下来由学习得到的或由创造得到的一切心灵建构或观念。“观念”一词包含这些范畴,例如态度、意义、情操、情感、价值、目的、兴趣、知识、信仰、关系、组合,而不是克罗孔与凯利所说的“设计”因子。

如果我们把全体的文化看作一个说明的概念,那么所谓全体的文化意即我们的一切心灵构造。我们用这些心灵构造来了解并且反应经验世界里内起的和外来的刺激。文化本身是由观念构成的,而不是由程序构成的。

44. 福尔德(J. Ford),一九四九年:

简单地说,文化可以定义为观念之流。这一观念之流借符征行为、语言、指导或模仿来从这个人传递到另一个人。

上列定义似乎把文化界划得太窄。因为,仅仅是观念不足以概括文化之全部。把文化看作是观念的想法,与德国十九世纪若干哲学家所说“精神文化”血缘极近。这种看法可借人类学家所引用的一个对话表达出来:[8]

严格地说，没有所谓“物质文化”这样的东西。一个壶并非文化——所谓文化者乃在器物背后的观念。祈祷或礼仪只不过是一个文化观念之可见及的表现方式而已。

这种说法，颇合观念论者的脾胃，但是对于想获得关于人类文化学之积极的和特定的知识之人类学家却少帮助。显然，同一观念可有许多可见及的表现方式，足见观念不就是表现方式。固然，没有某一观念就没有某一表现方式，但是仅有某一观念却不必即有某一表现方式。我现在颇有一高等研究所的观念，但苦于无表现的方式。

除了上面所选六组共计四十四个定义以外，近十几年来文化学中新出了不少关于文化的定义。作者现就所知选择三个在下面：

45. 马尔刻塞(H. Marcuse)，一九五五年：

用有秩序的方法来消减人的力必多(libido)，[9]消减力必多对有益于社会的活动及表现方式之有力的妨害，即是文化。[10]这是从心理解析学的观点来定义文化。

46. 奇森(F. M. Keesing)，一九五八年：

文化是由学习得到的，由社会传递而来的行为或风俗。分开来说，一个文化意即有地域限制的、多少各不相同的和有独特性的行为系统。例如，爱斯基摩文化、卡奇印第安文化。[11]

47. 提第也夫(M. Titiev)，一九六三年：

文化是事物、价值、符号的意义，以及一再复现的行为方式之全部范围。这一再复现的行为方式的功能是指引社会里个人的动作。文化的任何层面都不能借生物遗传的途径传递给下一代，而且每个人必须在出生以后学习属于他的文化。即令某个人死亡，文化的型模或罗聚形态还是继续存在的。[12]

我们在上面列举了四十七个关于文化的定义。看了上列四十七个定义以后,从事中国文化问题论争的人士可以问问自己:在论争时所谓"文化"合于那些定义中的哪一个或哪些个?

显然得很,在那些定义中,任何一个定义只说到文化的一个或若干个层面或要点。这也就是说,在那些定义中,没有任何一个足以一举无遗地将文化的实有内容囊括而尽。之所以如此,原因之一,是文化实有的内容太复杂了,复杂到非目前的语言技术所能用少数的表达方式提挈出来。虽然如此,我们把上列四十七个定义合起来看,就可约略知道文化是什么。从那些定义,我们可以推论出下列各条:

第一,在文化全部实有之中,我们不可有意或无意把我们认为"好的"或"要得的"看作是文化,而把我们认为"不好的"或"要不得的"看作不是文化而只是"历史中的偶然"。在文化全部实有之中,任何一个层面或要件或事物,无一不是文化所有的层面或要件或事物。就西方文化来说,基督教的教义,哥白尼的天文学及牛顿力学固然是文化,妇女束细腰,火焚圣女贞德,虐待伽利略,也是文化。天空的飞鸟,水里的游鱼,做不出这些成绩。就中国文化而论,孔孟之教,《四库全书》,文言文,白话文,仁、义、道、德、孝、弟、忠、信固然是文化,撒谎,走八字路,包小脚,后花园里埋婢女,还是文化。从认知作用来看,他们全在同一平面之上。这是对文化的科学态度。

第二,文化包括层进中的各层。[13]所谓"物质"和"精神"这样简单而又粗疏的二分法不足以相应地特指文化的内容。如果文化是人适应环境与创造活动及其成果的总称,那么没有文化不是含有"精神"成分的。依此,所谓"精神文明"和"物质文明"的截然划分,根本是不可能的事。而俗见所谓"东方的文明是精神文明"、"西方

文明是物质文明"的说法,简直不知所指为何!基督教教义,天国的理想,欧基理德几何学,理论物理学,纯粹数学,康德哲学,黑格尔的精神现象学,歌德的文学,文艺复兴,宗教改革,启明运动,是"精神文明"还是"物质文明"?种田,织布,采茶,防旱,筑皇宫,建万里长城,是"精神文明"还是"物质文明"?

第三,文化之所指不限于所谓"文明人"的,所谓"野蛮人"同样有文化。所谓"文明"和"野蛮"之分,以及认为自己总是站在"文明"这一边,这种念头是出于自我重要感、声威要求和对文化的知识之贫乏。基于"文明"和"野蛮"区别之上的文化观,是文化的价值观。文化的价值观,常投射于我族中心主义。所以,这种文化观毫无科学的意义可言。在事实上,文化是地球表面的一种普遍现象。在这个地球表面,除了传说中的或极少数的狼人以外,凡有人的地方都一定有文化。完全没有文化的人是很难生存下去的。[13]巴黎、纽约、东京、台北固然有文化,新几内亚、班克斯群岛(Banks Islands)、麦伦尼西亚岛(Melanesia),同样有文化。只是这些文化多少各不相同罢了。

第四,文化并非一成不变的化石,而是在变动之中。有的文化变动较快,有的文化变动较慢。有的文化变动的缓慢使生在其中的文化分子感觉不出来。于是,他们就下个结论,说有不变的永恒文化。

第五,价值观念是文化构成的必要条件。我们简直不能设想没有价值含在其中的任何文化。价值是支配行为的要素。价值在不同的具体环境里发芽、滋长,并且作不同的特殊化。玄学家可以对文化中的价值观念依其玄学观点来思构;可是文化中的价值观念,除去玄学家创构的价值观念不计,并非玄学的思构。它是实际生活的产品,但又可支配实际生活。

第六,文化与文化价值都是相对的,虽然也有普同的部分。在

世界文化典型尚未出现以前，我们很难笼统地说某一文化优秀或某一文化不优秀。

我们在以上所说的种种，是以后的讨论之根据。

*　　　　*　　　　*

注 解

❶ 同一语言工具，可以作几种用途：第一，抒情；第二，方范；第三，论辩；第四，直叙。在通常情形之下，这四种功能混在一起。弄得不巧，混在一起乃混乱讨论之源。为了避免这种情形发生，在把持不住时，还是将这四种功能加以区别较妥。

Consult Blyth, *A Modern Introduction to Logic*, Boston, 1957, Chapter 3. Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations*, London, 1962, p. 295.

❷ Quoted from A. L. Kroeber and Clyde Kluckhohn, *Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions*, 1952, p. 4, n. 5.

❸ 殷海光《逻辑新引》，香港．台北第六版第二次。

J. A. Faris, *Truth-Functional Logic*, London, 1962, Introduction.

❹ 为了节省篇幅，我只从事摘要。不过，我在以下挑选的定义还是难免有重复的地方。之所以致此，因为即令两个或两个以上的定义有重复的地方，但也有相异的地方，而且重点也各不相同。为了对文化提供较丰富而广含的了解，所以我将那些定义同时列出。

❺ 同❷，p. 49。

❻ 慎到论"知忠"，见地颇精到。可惜他的观念几千年来不及儒宗合于人君口胃以致蔽而不显。中国文化分子要发掘中国文化的精华，显彰过去本来有的观念和思想，必须打破儒宗独占的局面，尤其必须弃置儒家专断的价值范畴，把它列为众学之一的地位。这样不戴上儒宗的价值色彩眼镜而从多角度来看中国的一切观念和思想，才可能还它们的本来面目，中国文化分子的观念和思想才可望恢复活力。

关于慎到论"知忠"，看《慎子》，清钱熙祚校，台北版。

❼ 意索所指是一个群体的社会文化特性。我们日常生活中对于某些事情感到满意与否是因意索所致。意索就是与情绪紧紧相联的一套价值。这样的一套价值不能触犯，触犯了就很可能引起不快之情。不同的社会文化意索也不同。同一社会文化，在变迁中不同的时段，意索也不同。例如，中国文化分子在约三十年前喜"老"，所以爱"摆老资格"。现在的意索变了，认为老是与废物为邻。于是，白发染黑成了风气。

❽ 同❷，p. 67。

❾ 在心理解析学中，这个名词的意义是性的渴欲、爱欲、贪生怕死、避免破碎而趋向完整。

See Horace B. English and Ava Champney English, *A Comprehensive Dictionary of Psychological and Psychoanalytical Terms*, 1957, p. 294.

❿ Herbert Marcuse, *Eros and Civilization*, New York, 1962, p. 3.

⓫ Felix M. Keesing, *Cultural Anthropology*, New York, 1960, p. 16.

⓬ Mischa Titiev, *The Science of Man*, 1963, p. 635.

⓭ 同⓬，看第一部到第二部到第三部升进的程序。

⓫ 鲁宾逊还是带走了文化。只有刚生下来就扔到四顾无人的原始森林里去的婴孩才不在人的文化中。

第三章 文化的重要概念

我们在第二章陈示了文化的定义。我们现在要依前述定义所指,来罗列文化的若干重要概念,作以后的论究的基础。不在这一要求以内的题材,我们不予触及。

一 文化的变迁

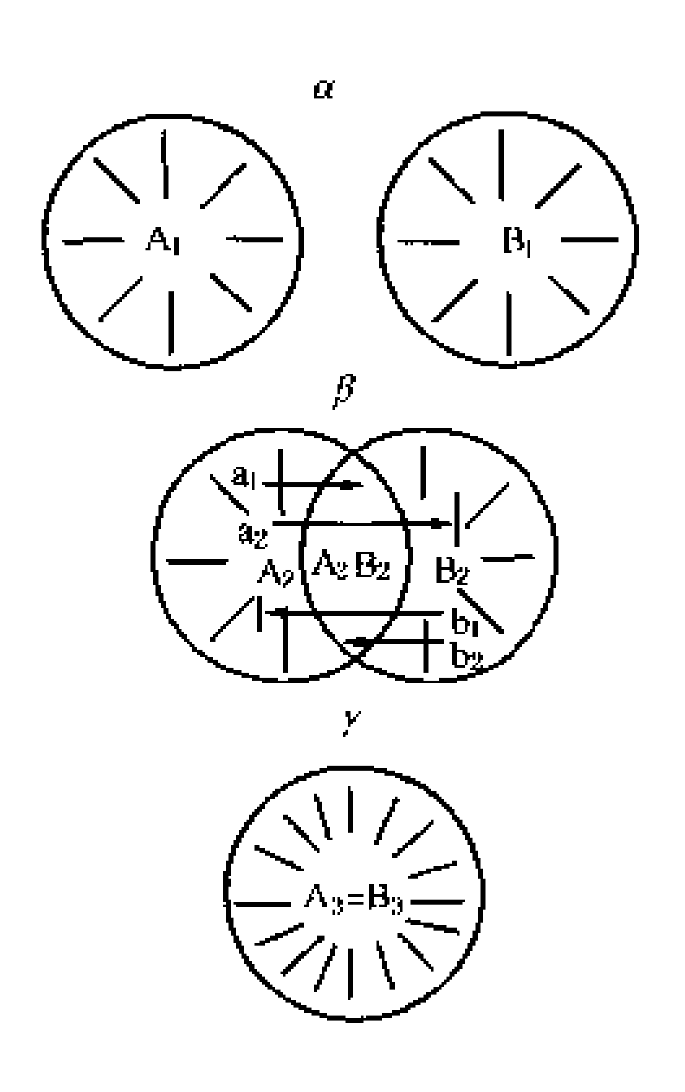
任何两个具不同文化的群体甲和乙发生接触时,甲可能从乙那里撷取文化要件,乙也可能从甲那里撷取文化要件。当着这两个文化不断发生接触而扩散时,便是文化交流。文化交流的过程便是濡化(acculturation)。在濡化过程中,主体文化所衍生的种种变迁,就是文化变迁。

文化传承主要地是累积的。文化的发展可能作不同的形变,但很少戛然中断的情形。在若干文化里,有些文化要件可因不再需要,风尚已过,重大的灾害、基本的政治变革,人口锐减,天然环境限制,经济贫困,而告萎缩甚至消逝于不知不觉之间。弓箭因抵不住洋枪大炮而归于无用,于是中国制造弓箭的技术濒于失传。自西方的颜料和染色技术传入"中土"以来,麻烦而费时的土法染布技术逐渐归于淘汰。在过去稳定的社会里所培养出来的深厚笃

实的友朋关系及其观念，在当前这种流变的社会里便很难再维持。太平洋岛屿因无适当陶土，于是陶器缺乏。爱斯基摩人因树木难得，于是独木舟失传。甚至一个文化的中心价值也会改变。例如，欧洲中古时代基于教权而存立的中心价值是神化；而从近代到现代的欧洲文化因受工业制度的从根推动，整个欧洲的中心价值是趋于俗世化。这二种**价值取向**(value orientations)❶，简直是背道而驰的。这类事例，从古到今，可说不胜枚举。虽然如此，整个的文化于一夜之间中断而文化分子巍然独存，这几乎是不可想像的事。林顿(R. Linton)❷指出，文化从有人类以来一直是联续到今天。各个文化里的要件之一部分——不是全部——互相渗透、化合，或再分殊。某一文化要件在它自己原有的文化天地里失传时，也许在别的文化天地里可以找到。

当 A 和 B 二个文化接触时，常发生文化变迁或抗拒文化变迁的情形。当一个国家的国土遭受另一个国家攻击时，常调集部队来抵御入侵武力。同样，当 A 文化抗拒因 B 文化之扩散而引起的文化变迁时，它便发生**文化紧张**(cultural tension)的情况。在这种情况之中，容易滋生防卫反应。顺着这种轨序的衍发，它的文化分子往往搜罗文化产业或编织许多理由来自圆其文化的优越性。这种情形，叫做**文化的自圆**(cultural self-justification)。这种动作的目的，正在抵御入侵的文化，并且保卫自己的文化，免得它在被动的变迁中消亡。这种"文化抗战"行动，表现在器物方面的是"我们的货品比你们的好"；❶表现在思想、文物和制度方面的是"我们的思想、文物和制度是最优越的"。有时，这类文化分子中有些分子的识见略高一筹，当他们在说"我们的思想、文物、制度是最优越的"时总认为不够稳当，于是引用外来文化之似乎相合者以自壮。❶这样看来，这些动作是为了抑止文化变迁而作的变迁努力。所以，它还是一种文化变迁。这种努力，作者预备叫做**文化的重行**

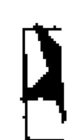
自我肯定(cultural self-reassertion)。文化的重行自我肯定,在文化整合崩解和文化理想茫失时常易出现,亦若《烧饼歌》等在社会动荡、前路茫茫时之常易流行然。



为了简化说明起见,我们假定这个地球上有而且只有A和B二个文化。A和B相互接触时的细节很多,但我们可以简化为后列型模:

在下列表解中,α表示A和B各自在濡化以前的阶段。β表示A和B在濡化中的阶段。a_1表示A的扩散尚未刺入B的核心价值领域,b_1表示B的扩散尚未刺入A的核心价值领域,所以都可畅行无阻。a_2表示A的扩散如刺入B的核心价值领域便受到阻拒,b_2表示B的扩散如刺入A的核心价值领域便受到阻拒。A_2B_2表示A_2和B_2之已濡化的部分。γ表示A和B到了完全濡化的阶段,即二者已经完全化合。这当然是一个遥远的理想情况。可是,就推进世界文化发展的主动力看来,这一情况的终归到来是颇有可能的。我们从裘利安·赫胥黎(Julian Huxley)的话可以看出一点端倪:

> 人类在文化和意底牢结(Ideology)方面的歧异远较其生物衍发上的歧异为大,因此产生了许许多多不同的文化"品种":古代亚叙文化与近代美国文化之间的历史差异与两栖动物和哺乳动物之间的差异同样重要。从侧面来看,比如说,爱斯基摩社会和麦伦尼西亚社会间的差异之大好像蜗牛与虾子间的差异之大一样。但是,这种



> 差异现在却正在被一种辐合的趋势所抵消。科学在其潜能方面是普遍的，而且科学在技术和医药上的应用都是迅速地遍及全世界。心理的和社会的演化确实是向着一个单一的知识和观念的府库集注；并且人类之意底牢结之辐合在一起乃显然必须达到的目标。在另一方面，意底牢结和科学合一的情形，也显然必须与最大量丰富的文化内容及其差别性结合在一起。❺

这个问题关系乎人类文化今后的走向，我们要在以后讨论。

A 濡 化

文化变迁的动因、形态、归趋以及对于经济、教育和现实政治的影响，都是很复杂的。而这一复杂的全体是在一整个的**文化动理**(cultural dynamics)场合中进行的。一个文化的变迁，或由内部的动因促成，或由客体文化扩散的刺激引起。然而，无论是哪一种，都在濡化程序以内。

现时在一般人士之间流行的一个名词"文化沙漠"，是一个不合事实而无所指谓的名词。依据我们在前面第二章后面的推论所说的，凡有人类生存的地方就有文化。因此，文化沙漠不能是一个有何实际指谓的名词。制造这个名词的人之所以制造这个名词，也许是因为在他看来这里没有值得他欣赏的文化事物，也许是因为这里没有足够数量的文化事物，也许是因为二者。无论是因为何者，世上并无"文化沙漠"。地球上没有文化的**心如白纸**(tabular rasa)。任何一个文化，对于外来文化刺激所作反应，总是站在自己的**文化基线**(cultural base line)上作反应。一个文化站在自己的文化基线上来反应另一文化的刺激时如行濡化，那么濡化的基础便是**濡化基线**(base line of acculturation)。濡化基线是决定文化濡

化过程是否顺利和濡化所生文化特征为何的先在条件。不同的濡化基线决定不同的濡化过程及不同的结果。这也就是说，当甲文化与乙文化接触时，甲文化不是以一文化真空来与乙文化接触，而是在它自己的基础上来与乙文化接触。这一带着自己的文化本钱的主体文化，在文化接触的程序中，就是濡化基线。中国对日作战时期，美国飞机初次飞临云南省土司地区上空，土人以为天神飞临，纷纷下跪膜拜。这种模式行为就是在他们自己的文化基线上对美机飞临这一刺激所作反应。在他们的脑海中没有"飞机"是"飞行的机器"、飞机不是崇拜的对象之观念。

我们刚才谈到濡化基线，没有分析到构成这一概念的成素概念"濡化"。为了作深进一层的了解，我们现在对于这个概念略加分析。濡化是文化变迁的一个程序，在这个程序中，两个或两个以上不同的文化联续着发生接触。结果，其中一个文化吸收了另一个文化的要素。例如，中国文化和西方文化接触，逐渐吸收了"洋文"、"船坚炮利"、喝咖啡、吃巧克力糖、弹钢琴等等。濡化有不同的类型。文化接触时文化分子的团体之大小，接触时是出于被动抑或自动，文化分子的相对地位，双方的态度是友好或是怀敌意，彼此的风俗习惯是否相同，这等等因素决定濡化的类型之差异。其中特别值得注意的情形之一是同化，文化的同化乃 A、B 两个文化接触时其中之一的某些特征消失而形成一组新的特征。殖民地的文化中多有这类现象，移民众多的地带也如此。另一种情形为前面一再说及的扩散。扩散乃濡化之有条不紊的程序。扩散并非发明，但使许多社会产生相似之处。例如，结婚程序，医药程序，法律程序，许多社会相似。

我们现在更进一步观察濡化的情形。同一个文化 C 向甲乙二个不同的社会扩散时，甲社会与它的濡化不顺利，乙社会与它的濡化顺利。这是因为通体社会(Gemeinschaft society)的社会功能

与结构濡化难，而联组社会(Gesellschaft society)濡化易。比较起来，在通体社会里，行为模式固定，对文化价值的基本前题少发生疑问，坚持固定的规律，坚持传统，以社会制裁作维持伦范的方式，倾向于要年轻人“向后看齐”，注重地位与声威，动辄诉诸权威和情绪。在这样的社会，文化是刚性的、固持的和保守主义的，并且缺少适应的弹性。这种文化具有一种“不全则无”的特征 这种文化是相对孤立的文化。它的分子与别的文化分子较少往来，因此易于形成自我中心的观念以及由此观念出发所作论断，并且未发展出适应多样变化的机动习惯(mobile habit)。这种社会的社会结构相当同质(homogeneous)；[6]而不太容忍异质(heterogeneity)。[7]从这种社会文化里泡大的人多喜简单的确定(simple certainty)[8]，并崇尚复杂问题之简单的解决。所以，这种社会对因文化变迁所引起的挫折之“忍受阈”较小。于是，在濡化过程中，一般文化分子对不愿接受的外来文化事物常持抗拒态度。尤其当外来文化攻击他们所抱持的核心价值[9]时，他们常持“宁为玉碎，不愿瓦全”的牺牲精神来保卫这种价值。中国改朝换代之交传统文化里所谓的“忠臣死节”，韩国妇女不惜牺牲生命以抗拒日军奸淫等等都是。这种性质的文化，在受到不同质的客位文化之大量进击时如它尚未解体，那么它对这一刺激的反应常为防卫核心价值堡垒。所以，在文化的接触之秋，我们常易听到“保卫固有文化”的呼声。可是，保卫的方式，常为诉诸文化的尊严(cultural dignity)，诉诸我族中心主义(ethnocentrism)，诉诸民族情绪(national feeling)。这些方式固然多少可以激起若干涟漪，但经不起理智认知的考验，并且不是建立在一客观经验的基础上面。于是，这样的文化如果骤行大量文化变迁并进而触及核心价值，便易于发生严重的文化解体。这样的文化一旦解体，要再行整合，势必甚难，至多只能扳回一点形式。

联组社会的价值的弹性较大，传统规范对行为的规范力较松，

老人没有权威，注重青年的一代，进步成为动力之一，社会分子与别的文化分子交往频繁，我族中心主义比较淡薄，由此观念出发所作论断的排他性也不强烈，社会分子富于适应多样变化的机动习惯。总括起来说，这种社会富于文化适应力。因此，它和别的文化接触时，濡化往往易于进行。纽约、巴黎和东京社会是显著的例样。这样的社会因其文化不僵固而富于调整机能，所以不易发生文化解体的情形。恰恰相反，它是时常在吸收新的文化要件的过程中而改变它自己。所以，它是在“进步”中。这样的“进步”才是实质的进步，而不是表面枝节的进步。

甲乙两个文化，如果核心价值相同[10]或至少不相捍格，二者有历史的关联，或有平行的发明，那么彼此的濡化便不困难。例如，英国人移民到澳洲，美国移民到西德，或西德移民到美国。在这些条件之下，二者在濡化过程中，文化的敏感地带，基本前题，价值体系，以至于基本技术，都可以和谐一致。北大西洋联盟之所以成为可能，而且继续发挥其防御东欧集团军事势力入侵的功能，它的文化基础在此。因此，北大西洋联盟的成员之间即令有何歧见，也不致歧见到破裂的地步。在另一方面，构成联合国的一百一十五个国邦的文化真是五花八门。直到目前为止，这些文化之间的纷歧力大于它们之间的凝聚力，共同点小于差异点。所以，与北大西洋联盟的文化基础比较起来，联合国的文化基础真是脆弱得可怜。因此，联合国所能号令于各会员国的事端只限于各会员国共同承认的那些不违背各个单位文化的核心价值的一点点，例如卫生等等。

如果甲乙两个文化没有足够多的共同前题作共同的基础，没有重要的桥梁以资沟通时，如果甲文化的文化分子要吸收乙文化的文化事物，那么常常势必首先抛弃自己原有文化的文化事物之或多或少的部分，然后从头学习新的乙文化的文化事物。

显然得很，这种困难是双倍的，而且涉及性格形成（personality formation）。中国文化分子已经旧式结婚者，如果要学西洋的“文明结婚”，首先必须正式或非正式地跟原有的“黄脸婆”脱离关系。所以，在近几十年来的所谓“新旧过渡”阶段，婚姻悲剧比比皆是，远近皆闻。复次，作诗、填词、做对联所受训练和所需心性（mentality）与习数学及物理学是大不相同的。可是，自中国不得不从事“洋务”以后，二十几岁的文士必须抛弃前者而转移心性来习后者，这种困难和挫折是不难想见的。在白种人光降澳洲以后，澳洲土人的“固有文化”瓦解，并且土人逐渐归于消灭。欧洲人惠临美洲大陆以后，红印第安人及其文化步步式微。这都是文化濡化困难所造成的结果。

在濡化的过程中，接受客位文化的，有时只限于较少数的文化媒人。例如，商人、留学生、工程师或其他从事文化工作的精干（elite）。这些人物可说是濡化的“先进分子”。可是，当着这些先进分子接受濡化时，社会极大多数文化分子和原有文化的主峰可能并未触及。中国在近代“西化运动”中就产生这种现象，这种现象就是文化脱节现象。在文化脱节现象中，原有的一个文化分化而为“新文化”与“旧文化”。二者之间产生裂痕和距离。主张新文化的先进分子从事“新文化运动”。这一行动引发旧文化分子自卫，于是反应而为“保卫传统文化”的运动。这么一来，文化的竞技场就形成。在这一竞技场中，无论从事新文化运动成功或不成功，或如成功而成功只到什么微小的程度，无论保卫传统文化是否有效，都天然地产生或多或少的文化动力。这一文化动力或多或少促致文化变迁。文化变迁可能被暂时抑止，但不能被永久抑止。

当一个原有的文化分裂为新旧并且正陷于难分难解之际，相应地可能出现新旧两种声威团体或其表征人物。中国五四运动前后，同一个北京大学，就出现洋学者胡适之和拖小辫子的辜鸿铭。

因为当客位文化入侵主体文化时，极易引起主体文化分子自觉。在这一文化的自觉中，产生了文化的比较作用。在文化的比较作用推动之下，很自然地产生了文化的优劣问题，谁该领导谁的问题。这类问题常不易得到一个客观认知的解决，而常受带情绪的价值评判所左右。例如，甲文化如果缺乏乙文化里所有的工具，那么甲文化可能采取它；但不必然采取它，也许因酸葡萄主义而故意鄙弃它。至少在一时如此，例如，叶德辉不肯用电灯。既然如此，在这一关联中，易于出现“各是其是”的情况。新起的“文化先进”在“文化改革”声中，依前所述，常常走在大家前面。在这种情形之下，如果他们介绍进来的客位文化事物或派头纷纷为新生代或一般大众接纳和仿效，那么原有的文化贵族可能借口鄙夷“追逐时髦”或“轻浮少年”或“低级趣味”或“忘本”而不屑“随俗”。比方说，中国一部分文化分子之接受西化者，常住洋房、坐汽车、穿洋服。在这些文化事物初来中国的时候，都是新进人物的声威符号(prestigeous symbols)。然而，就在这同一时候，以保卫本有文化为己任的人士却鄙夷这些东西。他们常穿长袍马褂，手持旱烟袋，戴墨晶眼镜，顶瓜皮帽，作文言文，走八字路，谈吐儒雅，斯文一派。这种典型的人物也可形成一个声威集团，而与前种人物相抗。

如果外来文化冲击本有文化，那么本有文化的反应形式可能很多。有的时候本有文化作自导改变，可是有的时候却作被迫改变。被迫改变所行的速度如果大于本有文化分子所能消纳的程度，那么便容易引起混乱、撤退，以及价值与行为脱节。碰到外来文化事物在某些情形之下无可抗拒时，主位文化分子在一方面不得不应付，可是在另一方面又要保持自己的文化事物。在这种情况之下，常常出现“双重标准”。有许多中国文化分子从前在外面穿西装，一回到家里就穿中装。从前有许多学生在上海读洋书，可是假期回乡还得读四书。现今还有人在一方面行新式婚礼，可是

同时还得向岳父行跪叩礼。这些都是行的“双重标准”。双重标准之所以采行，因为它可以作文化的适应，可以减轻外来文化的压力，又可多少保存自己本有的文化。这么一来，于是在此类过程中，许许多多文化分子或团体之间的若干价值观念和行为常常不调。演变所及，在同一社会里，新的与旧的不协调，激进与保守冲突，“十里洋场”的生活与农村的刻苦质朴相去不知若干里，热中于革命的与主张保皇的各行其是。所以，整个的文化就这样被撕碎了。

B 文化价值的移接

当着外来文化与原有文化接触时，其中含有两个价值系统的接触。外来文化要件合于原有文化价值，或至少不与之冲突时，才可能比较容易得到广大的接受。当众人直接看到带入新价值的改革可有助益于增进既成价值时，便比新的价值单独出现容易被一般人接受。所以，当着有人采用新的价值时，常以大家已经接受了的价值作引介或导诱定义。[11]这是价值变迁程序中的“移花接木”法。例如，有人要把“民主”的观念介绍到中国来，便说“民主”是中国固有的东西，中国自古就说“君为轻，民为贵”。尽管这是附会其词，但是毕竟减少一点若干人对“民主”观念的抗力。任一新的文化价值或价值系统通过了原有文化的检查站以后，可能产生一个新的价值界域。在旧式中国社会里，年轻未婚女子是不可以在外面抛头露面的。但是，女子在西式医院作护士，既合固有的“仆妇之道”又合新的“服务人群”价值，二者结合成一个新的价值界域，于是女子在医院作护士的事终于比较顺利地被接受。

某一价值在原有社会结构、经济形态，或风俗习惯里可以维持得住，如果这些条件变了，那么该一价值便也不易再悬空地维持得住。例如“俭德”，在不重商和不发展生产的时代是一项济穷的办

法。如果消费量抵不过生产量，那么从节约消费上预防物资匮乏的后果，这种“俭德”未尝没有实际的价值。可是，到了工业化的生产时代，大量生产第一，货物大量倾销为要务。要能大量倾销必须能够大量消费，货物像潮水似的向你们冲来。在这种情形之中，再要无条件地提倡“节约”的古道德，不过是口头说说而已。

据许烺光所说，我们可知一个非西方的文化在与西方文化密切接触时并非全面抗拒变化。这个文化是会发生改变的。不过，它的改变不一定要全盘的，而是有选择的。它在选择或拒绝西方文化事物时，有几点值得我们注意：⑫

第一，科学成果之采用时不致冒重大风险者，比较易于接受。例如，邮局、汽车、铳枪等等。可是，一种科学上的新成就之采用，如需冒重大风险，则不易为一般人接受。例如，要一般农人采用新式抽水机就不是一件简单的事。中国传统农人用的水车之效率固然低，可是他们对它的性能已经熟习而且造价低廉。他们几人合买一条水车，不致太影响一年的生计。新式抽水机的灌溉效率固然比旧式水车高，可是农家要买一架的话，得冒至少一年经济上的风险。依此推论，科学成果的采用所冒风险愈是接近经济负荷力等方面的边沿，则愈不容易被社会普遍接受。由此可知，如果一项新的科学利器被介绍到所谓“落后地区”来而竟被拒绝采用，那么可能含有很实际的理由，我们不能马上说是“顽固”。

第二，新来的文化事物如果不扰乱原有的社会组织，或者与现存的风俗习惯综摄起来，那么便比较容易被接受，或抗拒作用较小。例如，西式“文明结婚”对原有社会组织抵触相当多，所以引起的抗拒也大。但是，到上海外国工厂去做事，到洋行去当“写字”，则无宁受到鼓励。阴丹士林布在中国乡村，是“皆大欢喜”的外来客。然而，妇女穿短袖上衣违反“礼教”，容易“招惹是非”，所以奋斗了相当长的时间才实现。

第三,需要巨大资金才能兴建的大规模的技术设备,即令不必考虑风险,如果不是少数个人或一个单独的社区所担负得起的,也不易被采用,例如,大规模的水坝工程。西方人士看见中国一般人对水旱之灾常采漠视的态度而感到迷惘。殊不知这主要出于中国一般人无控制水旱灾变的能力。因为中国一般人没有这种能力,所以对于自然灾变之来临,除了避退和忍受的消极抵抗以外,常持一种"听天由命"的态度。这种态度同西方文化里"人定胜天,人能征服自然"的积极态度刚好相反。

C 文化与性格

文化材料(cultural material)是文化分子构成的必要条件。一个文化分子的性格系统基本地受他所在的文化型模和社会传统塑造。因此,在一个文化中,固然各个文化分子的性格各有其个别差异,但是大多数文化分子的基本性格结构或模式性格(model personality)有根本的相同和相通的地方。而在濡化过程中,文化分子的基本性格决定对外来文化价值和事物之迎或拒。例如具权威性格的文化分子就很不容易接受民主制度和自由平等的观念。最大多数文化分子的性格系统在童年时期涵化[15]在社会里时基础已经奠定。在这个时期或成年期,如果文化分子与另一文化接触,因着事势的需要或好奇或其他原因,他们可以从新学习。但是,他们很难得完全改变已经内化的基本前题和核心价值观念。依此,当他们原来呼吸的文化空气之基本前题和核心价值观念令人怀疑或崩解时,他们往往会发生极大的性格冲突和焦虑反应。

中国在清朝末年和民国初年这一段时期里,许许多多知识分子在"作新民"和"作旧臣"之间徘徊就是因此。这种时间经历一久,文化分子的性格会分裂。性格一分裂,观念的变化愈来愈快。观念的变化愈来愈快,心灵的失落可能愈来愈厉害。这时,重新调

整性格并且整合生活方式也愈来愈困难，但也愈来愈需要。我们试看中国文化在这一段转形所经历的调整性格之痛苦以及为求思想出路所受苦闷与挣扎，就可明了这类实情。在这种情形里，大家的心灵毫无防御地暴露在各种各色的“主义”说词之下，很少知识分子不是“狂想曲”的俘虏，而“革命去”则是自我彷徨的崇高解救！[14]

二　本土运动

在文化再组合的过程里，文化动理的反应之一种为**本土运动**(nativistic movement)。本土运动，依它的性质来观察，可分为两种：

一种本土运动是存续式的**本土运动**(perpetuative nativistic movement)。存续式的本土运动包括类似宗教崇拜仪式和行为。这种运动在一方面是为了保存传统符号、制度和生活方式；在另一方面是为了反濡化。当原有文化受到外来文化冲击而发生保存传统符号、制度和生活方式的机制作用时，这种作用是**回反适应**(reactive adaptation)。在回反适应中含有**返退作用**(regression)。[15]原有文化在外力——军事的、政治的和经济的——压力之下，即令在表面看来是臣服了，平静无事，可是，在实际上于其文化的潜力里也许滋生文化的“地下活动”。这种地下活动与“小传统”[16]互相表里助长而不可分。近代中国政治性的群众运动常与“江湖”或“下层社会”发生某种关联。这种活动，蕴积既久，一方面可形之于仇视那代表外来文化的地上文化活动，另一方面可爆发而为排外运动。一个原有文化受外来文化危及其核心价值时，最易与**恐外症**(xenophobia)合流的。在这种时际，可能出现意志刚强的领导人物，民族救主，**奇理斯玛**(charisma)，[17]和类似宗教并夹杂魔术的群

众运动。美国印第安人之群集跳鬼舞就属此类。中国的义和团也属这一种本土运动。

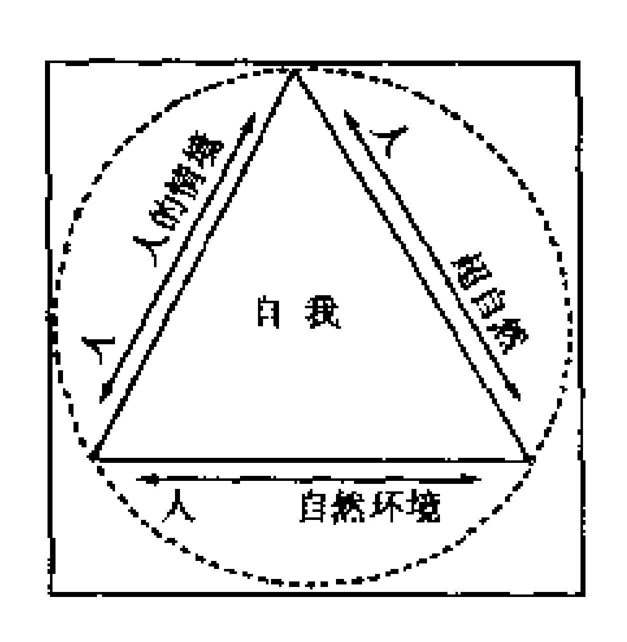
另一种本土运动是**同化式的本土运动**(assimilative nativistic movement)。这种本土运动主张吸收外来文化,并把原有文化之有价值的要素与所需新的要素合并起来,创建一新的文化整合。这种本土运动是开缅的。它所涉及的级距颇宽:从文化的基本前题到政治制度,从政治制度到经济生活,无不在想要更新之列。而更新的程序从极不切实际的或不可能实现的乌托邦到政治性的民族主义,从政治性的民族主义到文艺复兴,都在"文化革命"者脑海荡漾。中国的五四运动及其余波属于这一种本土运动。这类的"文化革命"常常是波澜壮阔,可是对外来文化要件的选择不严。因为选择不严,所以呈现纷然杂陈的光景。五四运动以来的出版界和思想界是这种光景的写照。

第二种形式的本土运动是走上文化重建的康庄大道。任何基本变革性的文化重建运动,在起初发动的阶段,都难免是反偶像的、浪漫的和有扫荡性的,但却富于冲力。但是,这一阶段过后,就慢慢走上文化再肯定之路。文化重建运动走上再肯定之路的阶段,就脱离了起初阶段的浮气,而与"再生运动"同流。文化的"再生运动"常为文化分子之比较精密的,多少有计划的和有意识的努力,来建造适合基本要求的文化。一个文化重建运动要由起初的阶段走上建设性的阶段,需要相当的稳定住境和足够的时间。可是,就中国社会文化而论,显然没有这些最起码的条件。

三 文化的罗聚形态

任何一个文化分子的"自我"[15]之形成必定是在一个制度化的社会生活之中。这种情形可以用一个图解说明:[16]

这个三角形所表示的文化的罗聚形态及其中的自我形成是一种最简单的素描。双箭头表示箭头两端的因子之相互影响。虚线的圆形表示文化的存在和发展之生物逻辑的限制。实线方形表示物理逻辑对生物逻辑的限制。



图中所谓“人的情境”可以指称另一个个人，也可以指称由多人构成的社会。无论是另一个人或由多人构成的社会，都可以成为某一个人之人的情境。这也就是说，某一个人之“人的情境”，可以是一个人，也可以是社会。别人对“我”而言可能是“我”之人的情境；同样，“我”对别人而言可能是别人之人的情境。这一社会可能是另一社会之“人的情境”；另一社会也可能是这一社会之“人的情境”。总括起来说，“人”与“人的情境”之间的关系乃“人际关系”。“人的情境”与“自然环境”大不相同，因此，“人与自然环境的关系”与“人际关系”也大不相同。人对“人的情境”可以有“尊敬”、“同情”、“扫荡”等反应。人对“自然环境”往往有片面的“欣赏”，片面的“改造”和片面的“利用”之类的反应。某些文化中的“朝山”或“谒圣山”的观念，并非人对纯自然环境的被动反应，而是该文化自身的宗教意识或类似宗教意识的意识向外投射到山上。

人对自然环境的相互关系即指人与人所在的气候、河流、湖沼、山脉、土壤、地形的关系而言。固然人常常主动地欣赏、改造和利用自然环境，但是自然环境也以各种不同的程度来限制、影响或迫害人类，例如，地震、海啸、山崩、台风、水灾等等。[20]当然，这是就事实而论，并非说自然界有意主动这样做。

人对超自然的关系即是人对自己所奉信仰，所制伦范和所尊道德等等。这些东西固然是人所创制的建构，可是，这些东西一旦

社会化与传统化，便对人的思想和行为多少发生拘束作用，并且转过来成为人的制度行为(institutional behavior)[41]的主要建构力。

上图三角形的三个边之长度是可变的，而且这三个边之间的关系是一动理的关系。在一变动之中，任意一个或多个因子对这个三角形的任意一边加以压力，或任意一边的长度或角度有何改变，可使其他二边相应地发生改变，因此也就是使一个文化的罗聚形态发生改变。有的时候，一个文化要件的改变与或核心价值的变动，对整个文化的变迁有"一发动全身"之势。[42]

一个人的所谓"自我"是在上图所示文化的罗聚形态中成长的。他必须适应这一文化的罗聚形态。而文化的罗聚形态又必须合于生物逻辑。对于地球上全人类的一切文化而言，生物逻辑的拘限力普遍恒常不变。没有人永远能够倒过头来行路。没有人从生到死不吃东西。甘地和杨妹只能在相对短的时间内作示范性的绝食。没有生理正常的年轻人视结婚为入地狱。而生物逻辑又受物理逻辑的拘限。地心引力对于每个人的负担相当大，所以没有人能够一天到晚不眠不休站立而感到轻松愉快。

四　文化的特征

文化特征(trait)是文化之最小限度的有意义之单位。这样的单位在时间和空间中可以当作一个观察的单位来行观察。来客倒茶，喝咖啡，天热在户外纳凉，包小脚，男人脑后留长辫子，家里供着"天地国亲师位"的牌子，教堂中摆十字架等等，都是文化特征。特征可依种种联系而形成特征丛结(trait-complex)，或这样那样的制度(institution)。文化特征可分为四种。我们现在分述于下：

A 规范特征

一个文化系统中，对文化分子的思想、行为，甚至情感，规定其应当或不应当，善或恶等等预规（prescriptions）或应迫（imperatives），就是规范特征。伦理和道德是规范特征的总汇。宗教有很强烈的规范层面。康德说的“无上道德律令”就在这种特征范围以内。文化的规范特征常透过社会控制，[21]传统力量，奖励、惩罚，批评等等展布出来。

规范特征常为一主宰特征。不同的文化之最核心的差别乃规范特征之不同。许多文化冲突之最后“决战”乃规范特征之战。就中国文化来说，住洋房，坐汽车，所遇到的抗力较小；可是，要人不拜祖宗，不孝亲，打破男女界线，那是极其困难的事。至于要学人士子不读“圣贤书”，那更是“大逆不道”的事。

B 艺术特征

文学、音乐、绘画、舞蹈、歌唱、装饰等等，……都属艺术特征。显然得很，在文化的一切特征之中，艺术特征是最富于特殊色调的一种特征。它是一个文化之最直接呈现于感觉的层相。因此，当不同的文化分子接触时，最易引起彼此注意并且借以识别彼此的文化类别的就是这一特征。印度妇女的装饰与法国妇女的装饰是那么显然不同。文化的艺术特征并不出于实用的需要，而系起于人的创造冲动或爱美的心理要求。这么一来，文化的内容因之丰富，且人生的趣味由之增加。衣服的器用作用本来只为蔽体御寒。但是，把衣服裁成各式各样，或绣上花鸟虫鱼，那就与实用无关，而是为了悦目。

C 认知特征

认知特征是一个文化的文化分子对他们所在的自然环境、历史传统，以及人事周遭所作的认知了解之总和，这一特征的典型成就当然是经验科学。但是，时至今日，并非所有文化的认知特征都已达到科学的阶段。有些文化的认知特征只在前科学的(prescientific)阶段。例如，炼丹术之与化学，占星术之与天文学，便是如此。

D 器用特征

器用特征是一个文化的文化分子因生存或求知等需要而应用或采用的工具之特征。器用特征在人类文化的演变历程中，就已有的纪录来说，似乎出现最早。从旧石器时算起，如前所述，器用特征之出现距离目前至少已经一百万年了。之所以如此，系因器用常为人类基本生存之所需。人类自出现在地球上以来，第一件大事就是求食以维生存。这就必须以工具来帮助了。

我们在上面简略地陈示了文化的四种特征。紧接着这四种特征的陈示之后，有几点值得我们注意：

第一，上列四种特征在实际上是多少互相渗透的，而不是各自完全分离的。作者在上面把文化的特征分列为四种，作者不希望这会引起读者一个意像，以为在实际上文化的这四种特征是各自截然独立的。其实，在文化事物中，很不容易找出任何两个特征是各自截然独立而不相互牵连的。我们在上面所陈示的文化的四种特征，从方法上着眼，是四种构造(constructs)。我们借这四种特征可以比较方便地聚摄并且观察文化的特征。在实际上，文化的四种特征多少是相互渗透的。兹以写字为例，现代西方人写字是有器用作用的。这也就是说，写字是为了表达或交通。除此以外，

西方人写字有时也讲求美观。这就是把艺术特征和器用特征在写字这件事上渗合在一起。从前中国士大夫写字，除了表达和交通以外，特别讲求书法。除此以外，磨墨时必须把墨拿得很正，否则就是"墨磨偏，心不正"。除此以外，又注重写字时整个身体的姿势——必须"正襟危坐"，以达到"正心"的境地。这就是把中国文化之器用的、艺术的和规范的三种特征在写字这件事上"合一炉而冶之"了。妇女穿上空装是器用特征加艺术特征。但是，不准穿上空装，说穿上空装"伤风败俗"，那就是牵涉到规范特征：规范特征在穿衣这件事上起拘束或干涉作用。电能触死人，这是一认知的结果。依据这一结果，我们发出"不可触电"的告诫。在这一关联上，我们是把认知特征和规范特征绞合在一起。

第二，在上列文化的四种特征之中，并非任一种特征与其他三种特征同样重要或同样不重要；而是同一文化在不同的时代所着重的特征可能不同，或同一时代不同的文化所着重的特征可能不同。在欧洲中古时代教权盛行，因而规范特征居于主宰一切的地位。可是，工业革进以来的欧洲，经济发展成为富国的主导力量，于是器用特征凌驾其他特征之上。在中国文化未受到西方文化挑战以前，道德伦理的价值特别被强调，别的"奇技淫巧"受到轻视，于是规范特征特别肥肿，而认知特征、艺术特征和器用特征相对地显得消瘦：都受到规范特征的抑压。

第三，既然文化的四种特征多少相互关联而且其中常有轻重之别，于是某一特征过分膨胀时别的特征可能相应地萎缩。例如，现在许多地区的人唯钱是务，为了赚钱不择手段，为了赚钱要冲破一切宗教、道德和伦理的防制。许多中国文化分子为了赚一点点钱不惜"出卖灵魂"，为了赚小钱不惜"卑躬折节"。美国有种假装在外和奸而替人构成离婚条件的男女职业分子。演变所及，钱财成一推动社会的主导力量，腐蚀甚至荡决道德、伦理和宗教戒律。

经济几乎决定一切，道德成了空虚的口头禅。这就是器用特征空前发达，而规范特征由被压缩而失去对行为的规范力。时至今日，由于器用特征空前发达，不仅规范特征被压缩，而且认知的努力受其左右，艺术活动必须向其靠拢以求生存。所以，纯科学的研究在今日不及它在十九世纪时代受到尊重，纯艺术愈益难以维持其独立性了。

第四，在上述文化的四种特征之中，各个文化的规范特征和艺术特征还在“各是其是”，我们还不容易树立一个公认的标准来评判孰优孰劣。道德的高下是很不容易作比较的。但是，认知必须是客观的，而且有一个经验世界摆在那里。因此，认知活动的成果是贯穿一切特殊文化的。美国文化和苏俄文化固然颇不相同，但我们总不能说美国物理学和苏俄物理学是两种不同的物理学。据此，如果我们一定要甄别一个文化“进步”与否，那么可采用的标尺有而且只有看它的科学发展到什么程度。于是，我们可以在这一意义之下说，科学高度发展的文化较高，科学低度发展的文化较低。当然，这完全是就现有的成就而论。就现在的科学成就来评判文化之高低，是唯一可以行得通而且比较客观的标准或参考点。除此以外，直到目前为止，我们还找不到任何其他可用的比较标准。当然，这样的标准之应用所得到的高低评判，与“先天”无关。何况没有任何文化是“先天”的。

五　文化价值与生物逻辑过分违离的问题

文化价值与生物逻辑之间的关系有三种：一，二者互相增长。例如：口福之欲与请客风气之盛，男女之欲与“不孝有三，无后为大”的圣人之教，都是相得益彰的。这也就是说，在这些场合，某些文化价值替饮食男女之欲提供“理由”，使人做来更觉确有所本，理

直而气壮。二，各不相干。中国文化从前以上为“四民之首”。一个知识分子之可作四民之首与他是否力举千钧毫不相干。三，互不相容。“生我所欲也”，“义我所欲也”，“二者不可得兼”。究竟是“舍生取义”，还是“舍义取生”，这是很难决定的一个问题。在这种场合的冲突，就是基本的生物逻辑与传统加上去的文化价值之冲突。现在值得我们分析的就是这个问题。

依照生物逻辑，肚子饿了就要吃东西。可是，依照一种文化价值，“饿死事小，失节事大”。依照生物逻辑，人有了性的冲动就得满足。可是，依照一种文化价值，人的行为必须“发乎情，止乎礼”，不可以随便“乱来”。在这类情形之下，怎么办呢？就传统中国的文化价值来说，这是“人禽之分”的关头。在这种关头，人应须牺牲情欲，而服从道德律令。这也就是宋儒所说的“去人欲而存天理”。

然而，这是一件很难的事。所谓“天理”与“人欲”之战，自古至今无时或息。时至今日，由于科学知识发达而将那蒙上一层圣化色彩的“天理”之神秘揭穿，以及技术的发达而给人的生物逻辑之“解放”以种种帮助和便利，例如性的泛滥，于是“天理”已经打了决定性的败仗。不过，它并未消灭。即令是最彻底的存在主义者，只要他不是狼人而是活在人的社会里的人，也扔不掉那与风俗习惯糅混在一起的道德伦范之或多或少的制限。因此，“天理”与“人欲”的交战还会继续，直至人类完全变成“圣人”或完全归于“禽兽”为止。

这是生物逻辑与文化价值之间的一个严重问题，也就是生物层界与道德层界的一个永久不息的问题。这个问题是站在古往今来一切治乱背后的问题。历史上大的道德伦理说教之出现无一不是为了解决这个问题。

因为生物逻辑对人的驱迫和某些文化价值对人的规范或要求常常不相容，于是使人常常陷入动机冲突(motivational conflict)之

中。黎温(Lewin)把动机冲突分作三类：第一类是趋进与趋进的冲突(approach-approach conflict)；第二类是规避与规避的冲突(avoidanceavoidance conflict)；第三种是趋进与规避的冲突(approach-avoidance conflict)。文化价值与生物逻辑之间的冲突所造成的动机冲突属于这三类。

在趋进与规避的动机冲突中，一个人被同一目标所吸引又被它所排斥。而这种冲突是在内心的，因此往往极难解决。同一目标，就文化价值说是应须趋进而就生物逻辑说必须规避，或者就文化价值来说应须规避而就生物逻辑来说必须趋进。这两种情形都构成内心的冲突。我们拿文天祥做个例子来说明第一种情形。就中国宋明理学家所高调的文化价值来说，文天祥既然是朝廷大臣，他就应该"慷慨赴死，从容就义"；可是就凡人有求生之欲的基本生物逻辑来说，他最好是投降敌人以"保全首领"。这种关头是最难决定的关头。这种关头所作的决定是人生最大的决定。我们拿另一个例子来说明第二种情形。"逾东家之墙而搂其处子。搂之则得妻，不搂则不得妻。然则搂之乎?"这里就含有就文化价值来说应须规避而就生物逻辑来说必须趋进的动机冲突：如果"逾东家之墙而搂其处子"，那么即为表现一种文化价值的"礼法"所不许，因为这是被目为反礼教的勾当；如果"逾东家之墙而搂其处子"，那么正合人的基本生物逻辑的需要。在这种关头，人对于同一个目标既想规避又想趋进：文化价值的力量拉着他后退，生物驱力推着他前进，所以他不得不陷于动机冲突之中。动机的冲突使人挫败。挫败易于导向侵略。[31]在一个因文化解体而形成的动乱社会中，大多数人的目标不能达到，于是大多数人陷于种种动机冲突之中。既然动机冲突使人挫败，于是这种社会到处潜伏着侵略倾向。潜伏着侵略倾向的社会就是"革命"的温床。在这种社会里，如果有解决动机冲突的意底牢结流行，又有奇理斯玛人物出现，给大家

的侵略倾向汇成一条出路，那么洪流就沛然莫之能御了。第一次大战以后的德国，近五十多年来的中国，以及第二次世界大战以后刚从殖民制度之下解放出来的若干新兴国家之动乱，都足以例示这种情形。

文化价值与生物逻辑之间的违离还有程度的大小问题。生物逻辑对其违离有一个忍受域。这个忍受域之大小又因受不同文化的影响而有大小之别。例如，中国古老文化以“忍受”为最高美德。因此，中国一般文化分子除了具有特别忍受暴政的美德以外，对于忍受饥饿、水灾、旱灾、虫灾以及疾疫所能到达的忍受域，绝非年轻的美国人所能企及。在这一方面，中国文化似乎总是名列前茅。虽然如此，中国文化分子究竟还是人，而不是化石。所以，中国文化的忍受域固然特别大，但不是无穷大。因此，中国有黄灾委员会之出现。任何文化对其文化价值之违离生物逻辑的忍受程度都是有一条最后忍受线的。一过此线，任何文化价值的要求，都会打回票，或变成呆账，或根本被推翻。当着文化价值违离生物逻辑时，其所要求违离的程度在忍受域以内因而可以“将就”时，生物逻辑可以有弹性地向文化价值调整。例如，我们的生物逻辑之一是喜欢吃好东西，可是我们的传统文化价值是讲节约。在这种情形之下，如果有道德夫子叫我们不要大鱼大肉的吃，而吃青菜豆腐。我想，为了勉学作“圣贤”，许多人是可以照办的。然而，如果我们的道德夫子对于这种成绩还不满意，他要大家向甘地看齐，人人向伯夷、叔齐学习，那么大家恐怕只好“作鸟兽散”了。复次，当违离生物逻辑的文化价值不复有社会基础。然因其尚为一形式条件，因心理惯性而使它余威犹存，很少有人敢于正面反对时，就很容易变成舌头上服务的词令。如果现在有人强调“妇道”，强调片面的“贞操”，我想就会落空。

六 文化对文化的倚赖

不同的文化可以分作这个文化或那个文化。同一个文化可以划分作不同的发展阶段或不同的制度或不同的要件。依据这里所作分别，所谓“文化对文化的倚赖”可以有这几种意义：第一，这一个文化对另一个文化之全般地或局部的倚赖。例如，在技术上，清末中国人兴建新式海军非仰仗西方文化不可。第二，在同一文化之中，后一个发展阶段对前一个发展阶段的倚赖。这也就是说，如果同一文化没有前一个发展阶段，那么便不能有后一个发展阶段。因为，后一个发展阶段是从前一个发展阶段衍生出来的，或者后者至少与前者相承。例如，就儒学而论，没有孔孟就没有程朱。就器用而论，没有电学上的发现，就不可能有今日的电化世界。第三，在同一文化之中，这一个或这一类簇的文化要件的出现或存立常以另一个或另一类簇（族）的文化要件的出现或存立为必要条件或充足条件。农耕之出现，可以大量生产食粮，支持较多人口生存，并养成一反游猎时代的奔驰习惯而安于定住。这样，才有固定疆界的国邦初型出现，大规模的战争才成为可能。轮之出现才导致交通系统。[26]

在人类文化发展的历程中，最早的拟人（hominias）只能用手、脚、牙这些生物的装备来获取食物以维持生存。后来，他们大概用木棍或石头获取食物。依照旧石器时代下期（Lower Paleolithic）考古记录，拟人之用工具是一件发展缓慢的事。此后，经过旧石器时代中期（Middle Paleolithic），旧石器时代上期（Upper Paleolithic），中石器时代（Mesolithic），新石器时代（Neolithic），青铜时代，……铁器时代，一直到现代，人类愈来愈倚赖非遗传的设备来营生。这里所说非遗传的设备，即是文化的设备。我们现在

倚赖当前的文化要件以遂生。而当前的文化要件又是由过去的文化传衍得来，因此多少不能不受它约制。这就是文化对文化的倚赖。哥伦布向西航行的事改变了历史。他之所以敢于作这种冒险，因为科学家已经算出地球是圆的。蒸汽机发明了，新的运输和动力系统才能使十九世纪的世界改观。电的利用和原子能的释放，更为人类文化展开一个新纪元。一五〇〇年陆地运输马力日行一百英里。一九五〇年航空机日行二千英里。地球为之运作地缩小者四百五十年后为四百五十年前的二十倍！这些惊人的成就，倚赖于过去的成就者不知凡几！如果人类今后不集体自杀，那么人类的文化势必还要继续发展下去。如果人类的文化还要继续发展下去，那么今后的文化对于过去文化的倚赖虽然不一定很多，但是同一时代的文化发展之相倚程度一定与日俱增。这一趋势从第二次世界大战以来各国间的文化交流，经济互通，外交协调，军事联防，以至于和平工作团的派遣，……很容易看出。巴西咖啡歉收，世界咖啡市场就要涨价。这类情形显示人类向世界文化走去。

文化对文化的倚赖，无可避免地产生下列的几种结果：

第一，人类享受到文化发展的便利。试看今日的电话、电视、电冰箱、喷射机、电脑计算机，……所给人类的方便到什么程度！

第二，但是，科学技术又是它自己的弗兰坎斯坦（Frankenstein）。[20]直到目前为止，科学技术固然重大地给予人类以便利，但是它却无法消灭它所形成的不便。我们且看罗素有趣的描写[21]：

电力被当做一种动力来源比起用电报来，是新近得多的一件事，而且尚未产生电所能产生的一切结果。电力来源对社会组织的影响之最值得注意的特点乃电力站之重要。电力站之设施，无可避免地增进〔权力〕之中央

化。雷普塔(Laputa)的哲学家们能够借着把他们的一个浮岛安置在叛变的附庸和太阳之间来使附庸降伏。今日能够操纵电力站的人们可以做与此极相类似的事。只要一个社区在照亮、暖气和煮食方面倚赖他们所操纵的电力站,那就不愁这个社区里的人不对他们唯命是从。我在美国住在一个农家里。这个农家完全倚赖电力维生。有时,风雪交加,电线就吹断了。结果引起的不便,简直难以忍受。如果我们是叛徒而被官方有意切断对外联络,那么我们只有束手就擒了。

文化所造成的不便不止科学技术所引起的而已。文化常常桎梏人的思想活动并且压平了人的原创能力。这在事事讲求规合"古法"的文化尤然。当着一切思想和学术都得以"古法"为标准,哪有今人活动的余地?今人事事必须法古,岂不是为古人而活?

于是,人被淹没在文化对文化的倚赖所形成的文化堕(惰)性的大海里,离着人的"自然状态"日远了!因此,产生了反动。许多人喊出"回到自然"。有些实行家则提倡"天体运动"。李耳是这一反动之最老资格的伟大导师。他在两千几百年前给文化肥肿到矫伪不堪的君子吃一服清凉散。时代到了二十世纪六十年代,更需要这服清凉散!

第三,时至今日,人类文化的器用发展,已大大逼近了人类体能所企及的潜能极限。今日高速工具的飞跃发展,支付了我们多少紧张,又制造了多少精神病例?流风所及,要血肉之躯在运动场上像赛车似的争一秒十分之一的快慢。胜者像僵尸一般倒在地上笑;败者像僵尸一般地倒在地上哭。这不是疯狂么?社会的存在支配着人的意识底层。在这个高速和复杂的机器时代,人不知不

觉地跟着机器学样。结果，他们在高率和复杂中挣扎。人在这伟大的机器时代成了机器系统的附庸。有一位飞行专家这样说："我们的飞行机器迅速接近许多能力，以致飞机用人来驾驶的话，与其说是帮助飞行，倒不如说是对飞行的惩罚"。[24]

第四，一个文化的现阶段既然必须倚赖在它前面的阶段，于是，如果我们愈能清楚地认知某一群体过去的文化发展的线索或支配它的潜力是些什么，那么我们愈能测知这个群体的未来行为。例如，说英国在五年之后会变成一个独裁国，或苏俄在一九七〇年变成英国式的民主国，这都是不可想像的事。

七　历史与文化

如前所述，至少在一百万年前人类即已有文化，但是人类在一百万年前并没有写的历史。在这一意义之下，文化是历史的先驱。这也就是说，人类可能有无历史的文化，但不可能有无文化的历史。文化是历史的必要内容。德国晚近有一派学人喜把历史与文化绞在一起谈，这似乎不算不自然的事。早期开始从事这类工作的人有福洛宾尼斯(Frobenius)、格雷布尼尔(Graebner)和安克尔曼(Ankermann)等人。后来施梅特(Schmidt)创用"文化历史的方法"。就重建过去而言，这个方法的确是历史的，但同时又是图式的。历史家可依这一图式来任意选择过去的文化史实，这就不大合于科学的态度与方法了。

温德邦(Wilhelm Windelband)认为严格的科学是普遍的，因而是可以推广的；而历史是特殊的，因而无从推广。瑞克特(Rickert)认为科学是研究自然的，而历史所涉及的则是属于"精神"的题材。属于"精神"的题材就是文化。自然与文化各有其范围。前者可用科学方法来研究；后者则只能用历史方法来研究。

瑞克特和狄勒泰(Wilhelm Dilthey)这些人的学说各有不同的地方,但是他们都把历史中心论(historicism)与源自康德及黑格尔传统的唯心论联系在一起。依此出发,他们认为历史之最后的成素是人类的思想、目的和动机,而不是自然界的东西。历史之真正目的是再建这些"精神的"事实之原义。除此以外,瑞克特更致力于批评历史与自然科学之逻辑与方法学的差别。在一大堆历史事件中,我们选择什么,以什么为值得研究的,系受主要的价值观念之支配。所以,瑞克特认为,历史家只研究那些与价值有关联的事实。

狄勒泰算不得是十九世纪下半叶的最大思想家,但他却维护历史中心论甚力。正如梅叶霍夫(Hans Meyerhoff)所说,[29]狄勒泰的重建历史中心论的工作是分两个方向进行的:第一,他认为研究历史需要一种新的心理学,借以穷究心灵活动之实在。第二,狄勒泰试行制定一套概念和范畴,借以区分文化之学及自然科学。

我们怎样知道有关人事研究的界域呢?狄勒泰说有三种方法。第一,借黑格尔及兰克(Ranke)的方法,从了解历史之流及其中所表现的观念来透察历史问题。第二,照施莱尔马赫儿(Schleiermacher)的解释法,他试行了解历史之流的普遍观念怎样进入一个人的中心。第三,从研究康德的范畴和传德伦堡(Trendelenburg)的类型,他企图建立历史的理性在人心中凝成的形式。[30]

所以,巴拉克劳(G. Baraclough)说:

> 就狄勒泰而言,正像唯心学派其他的人一样,他们据以反对科学的历史之基础,乃是自然与精神二者之互反,尤其是他们所说的自然世界与历史世界之互反。这也就是说,自然科学所涉及的世界与历史所涉及的世界是互

> 相反对的。他们认为那些划分历史与自然科学的特别要件，是历史所涉及者乃一道德世界，而道德世界不能用统计方法或依因果“律”来研究。因为这些方法削除人的创造功能。历史所涉及者为单一的事件，为精神，为变化；而自然科学所涉及的是整齐划一的现象，是可以重演的现象，并且科学所致力的是要发现普遍的原理。科学家对特殊事实之所以发生兴趣，只是为了发现或证验普遍律；历史家所涉及的是对特殊事实的估量。特殊事实的性质，即令可用普遍律来说明，也不能完全说明。所以，简单地说，历史家的工作是欣赏独特性和价值。[31]

这一路学人的办法有两个步骤：第一步是将“自然”与“人文”一刀两断地切开。第二步是把历史与文化视作互为表里的精神实体，并且从而强调历史和文化的独特性。这种想法，作为一种体验来看，有时颇为深切。这种想法有时颇易被人接受。之所以如此，有这几种原因：一，所谓“人文”尚未大量用科学方法研究，以致还有许多死角未被科学方法达到；二，合于人的直觉感受和感情的缠绕；及三，价值观念对认知作用的牵连。尽管如此，这类说法没有现代科学的根据，并且经不起解析哲学的分析。[32]

克鲁伯的看法比上面所述看法较有改进。他把瑞克特的看法与现象的概念化之层面的看法联在一起。他放弃科学与历史之截然划分的二分法，而采取层层渐进的看法。[33]依此，他把文化史与历史科学同样看待。

近年来若干中国文化分子所说的“历史文化”，实在既不成其为历史又不成其为文化。这等人士之谈“历史文化”先设立了一套玄学。这一套玄学是采取黑格尔精神现象衍发的轨辙，加上拟似康德的理性架构洗礼过了的中国理学，糅合我族中心主义的情感

而形成的。从这套玄学基础出发,与"唯物史观"对立,将历史事件作填料而构成一个文化史观。不多也不少,这是一种玄学思辨的演习和思古之情的弹奏。它不是对文化作经验科学的研究,也不是对历史作紧贴史实的客观晒露。因此,它不能帮助我们对历史和文化作任何真切的认知。在逻辑程序上,如果一个人要接受这种文化史观,那么先得接受站在它源头处的那套玄学。如果一个人不接受那套玄学,那么便不接受这种文化史观。乍看起来,这种文化史观好像包罗万象。在实际上,这种文化史观只是依带情绪的价值判断而作成的选择系统,而且是一种线条不清或界划不明的选择系统。唯其是一种线条不清或界划不明的选择系统,所以许多东西可以被收容进去也可以被排斥出来 多少像柏拉图一样,这些文化分子在自己的文化断成碎片时用哲学名词和美感想像交织成一幅绮丽的文化梦境。他们借着神游这一梦境而自大,而勇敢,而避免了失落的空漠之苦。

我们于是面临一个选择:在这一现实的蜕变的动乱时代,我们是鸵鸟式的躲进幻构的美丽文化织锦里去,还是本着科学的态度和方法睁大眼睛正视现实?

八 文化的繁缛化

文化的繁缛化之最显而易见的层面是器用和装饰,但不限于器用和装饰。语言、思想和制度都可以是繁缛化的着落处。繁缛化是文化发展的重要推动力之一。在这个地球上,完全没有繁缛化的文化是很难发现的。如果其他条件不变,那么文化的繁缛化之趋向是无可避免的。现代西方文化因讲求效率在礼仪方面的繁缛化已较中世纪减少了许多。现代西方人已经很少花很多时间用在彼此的礼仪上。但是,现代西方文化在器用方面之繁缛化远非

中世纪可比。因此,现代西方人固然很少花很多时间在彼此的礼仪上,但是却很少人不花很多时间在享受器用上。时至今日,至少在西方世界,大多数人几乎无日不与器用接触,他们的精力几乎大部分用于适应科学技术所造成的器物。现代的飞机固然快速,但是人旅行的次数相应地增加。电话固然方便,但是人际接头的事件也相应地增加。这可以使我们明了,为什么现代西方的器用这么发达,可是并未给现代西方人带来安闲,反而造成紧张和忙碌。工业主义是今日世界文化发动的引擎。全世界正在这一引擎的发动之下忙着走。佛家不能与之抗,李耳拖不住它的后腿。

如前所述,繁缛化是文化发展的一个主要动力,如果人类的文化活动像别的高等动物的活动一样,只是为了纯生物性的生存或基本欲求的满足,那么其演变动力一定不及迄今之大,甚至会停止下来。果真如此,我们不难想像,人类现在的文化状况与一百万年前的旧石器时期相差无几。可巧,自古至今,有些文化在许许多多方面发展到满足了其中文化分子的基本生物需要就停下来,然而另外有些文化要件的发展则多少超过基本生物需要的程度。"茹毛饮血"式的吃是为了满足吃的基本需要。但是,"国宴"就远超过基本需要以外。很少能够参加"国宴"的大人先生会因少吃那一顿而饿得死的。太古时代穿兽皮是为了御寒;但现代穿巴黎时装则远出基本需要以外。敦煌壁画至少与直接的需要无关。人类在他们文化发展的途程上,常常为了一些无关实用的目标而努力。理想是其中之一。为艺术而艺术,使艺术的发展趋于纯粹。为学问而学问,使学问易于接近真理。画"最后的晚餐"并非为了最后的晚餐,所以不朽。如果说人类和其他高等动物有什么分别,那么这是一个基本重要的分别。

迄今为止,很少社会的文化分子安于把他们的文化之每一方面都停留在仅够满足基本的生物需要之阶段;而是在许多方面向

着繁缛化或文饰阶段走去的。原始艺术便是很好的说明。南太平洋中复活岛(Easter Island)上巨大的石像,法国的凡尔赛宫,纽约的帝国大厦,巴黎的艾佛塔(Eiffel Tower)和印度的泰姬陵都是显著的例子。在"物质文化"方面是如此,在礼仪方面也是如此,于是而形成"繁文缛节"。"历史文化"愈悠久者,繁文缛节之堆砌可能愈多。一个文化繁缛化过度,举凡行动、思想或反应方式都为繁缛所累,顾忌特多,这个文化是难免于溃崩之局的。[84]

在历史中,一个文化过分繁缛化时,如果遇到外来文化的挑战,那么发生反应不灵的现象。如果这一外来文化是一少繁缛而又生机蓬勃的文化,那么原有文化殆难免于消灭的结局。自古文明帝国之败于"野蛮的"新兴民族,原因之一在此。宋帝国之败于蒙古人,明帝国之败于满州人,重要的原因之一在此。新兴的民族因繁缛较少,无论是考虑问题,还是采取行动都牵挂较少;于是他们能充分施展能力,发挥锐气,而创建新的局面。

九 文化理想与文化现实

"人是根深蒂固的规律制造者。"这也就是说,在人的内心深处,喜欢制造一些规律。这里所说的规律,并不是自然律,而是行为所当遵守的规律。人在一方面喜欢制造规律,同时又要求大家遵守,在这背后蕴涵着价值与理想。克罗孔说:

> 人这种动物的天性似乎为着种种理想而努力,正如同为着基本的生存而努力一样。在这一田地里,理想同价值二者的范围几乎是相等的。可是,理想的概念中并没有"选取"或抉择的性质。选取或抉择乃价值的一个别异类(differentia)。况且,至少在公共的发言场合,"理

> 想"一词含有"不可达到"的意思。不可达到,与可欲的及可能的意义相反。除有拟似神秘的意涵以外,理想还有来自柏拉图以及别处的玄学意味。因此,理想一词是否能够成为一个科学名词,令人不能无疑。也许有人说,一个理想是一个人或一个团体特别视为有价值的目标。阿底亚(Thomas O'Dea)提议把理想定义为"在一个假设的具体情况里一个价值之有条理的实现"。他举例来说明这个意思。孔制传统中国里的士君子,印度的独立,以色列的天国,都是理想。[35]

当一个文化高度发展时,文化所构成的体群习惯常语言化或概念化而成理想的规范或行为模式。实在,每一个文化都或隐或显地有其文化理想。基督教文化有基督教文化的理想。伊斯兰教文化有伊斯兰教文化的理想。孔制文化有孔制文化的理想。这些文化理想,除了含藏在经典和世界观里以外,又形之于传统的社会规范。传统的社会规范规定个人或群体应该怎样。这类要求就是制定行为的**规范型模**(normative patterns)。在涵化过程中,文化分子借着规合于这类行为的规范型模而向该一文化理想趋进。就中国传统文化来说,这就是"法古今完人",就是"希圣,希贤,希天"。一个文化的这一层界叫做**理想文化**(ideal culture)。和理想文化在某种意义之下对待的,就是**实际文化**(real culture)。实际文化就是一个人或一个群体在实际行为中的文化。例如,"勿取不义之财"是理想文化中的一个项目,而我们日常的"忙财"则是实际行为中的文化。

我们在上面把文化分作"理想文化"和"实际文化"。严格地说,这一划分只是概念的划分。问题讨论到这里,很容易转出下面一个问题:实际文化是否能够完全规合于理想文化?我们的答复

是：实际不可能的。何以呢？假定理想文化为一极限，实际文化向它逼近，这会产生下列几种情形。第一，如果一个个人的行为规合于一个文化理想的某一个要求或某一些要求，那么他不一定能在一切情形之下规合于一个文化理想的一切要求。就中国传统文化来说，确有文化分子不取“不义之财”。这种人可“视钱财若粪土”。但是，他也许好色。这就不规合于“圣人之教”，虽然“圣人”自己也不见得一定不好色。如果这个人既不好货又不好色，那么他也许好骂人。这也不合“圣人之教”，虽然“圣人”自己对骂人颇感兴趣。……这样一直想下去，只要有一个要求他有一次不能规合，那么就是他在实际文化中不能完全规合于理想文化。第二，个人尚且如此，包含许多个人构成的群体的实际行为之更难规合于文化理想，那是更不用说了。第三，实际文化之向理想文化逼近时，逼近的程度之大小受逼近时文化分子所在的实际情境之影响甚至决定。在同质而且稳定的社会里实际文化规合于理想文化的程度大于异质的和不稳定的社会。这种变化很容易见之于道德行为中。在同质而且稳定的社会里，要婚姻关系稳定，要人说话守信，要人讲义气，都比较容易。可是，在异质而又动乱的社会里，要人规合于这些要求，那就困难得多。在一个社会文化的变迁里原有文化要件逐渐归于消失或废置时，规范型模常能延续一段时期，至少它在教堂或孔庙或学校教科书里存在。其实，在这种情形之下，这样的规范型模已与当前的社会情况不合了。例如，现在还要中国妇女守“三从四德”，是不会引起太多人附和的。因为它已经失去了实际的内容和原有的道德动力。如果有任何权威把这样的规范型模予以倡导、强调或灌输，那么因它表面的应迫声威犹存且夹杂着现实权威，以致少有人敢于正面迎头反对，而不得不相率作表面的附和。在这样的情形之下，一定会出现道德的“伪君子”，打起“道德官腔”。于是，道德愈提倡愈空虚，愈没有人听。到了这个

地步，道德之被糟践，已是无以复加了。

十 文化与价值

价值是文化组成的要素。价值为文化质料的组织提供种种罗聚的方式。我们要充分了解一个文化，必须深入地去了解它的价值系统。如果我们不了解一个文化的价值系统，那么该一文化的事物呈现在我们前面时，将为不知有何意义且在时空中偶然碰在一起的一堆东西而已。比如我们游历埃及。埃及人自己正在金字塔旁玩得起劲，我们则瞠目不解，只是傻笑。之所以如此，一方面的原因，是我们没有摸清埃及人为什么有这种动作之背后的价值系统。第二次世界大战期间，我在云南昆明等地看见美国军人常请中国小姐一起拍照，但常遭中国小姐拒绝。美国军人就说："我不明白她为什么这样害羞。"他们的确不明白。他们从自己的文化价值出发，没有摸清那借中国风俗习惯而展布出来的文化价值系统。"入境问俗"之必要在此。我们不能设想这个地球上有无价值含在其中的文化。我们只能设想有价值而尚未明文化或形诸社会实际的行为，例如，某些道德理想、宗教天国、黄金世界等等。价值常常藏在目的里面。人往往为实现某一目的而活动，因此也就是为着某一价值的追求面活动。美国商人疯狂竞争是为追逐经济价值；印度人曾成千的跳入恒河是为了追求解脱现世苦厄的永恒价值。价值是有生物禀赋并且在社会中生活着的人之文化的心灵活动之产品。这种文化的心灵活动回头又延续、丰富或改变文化。文化的改变常为价值的改变。

价值有属于某一个人的，或一小群人的。卓越的艺术家，时代的先驱，伟大的思想家，宗教的创建者，这些人物的价值常常是各自酝酿的。在他们的价值尚未得到众人了解与接纳时，他们的价

值只是属于个人的。于是，他们受到冷漠，有时甚至受到迫害。苏格拉底，早期的皮卡索，早期的萧伯纳都是。一旦他们的价值被众人了解和接纳时，他们的价值便社会化了。在一个历史悠久的文化中，最大多数的价值是社会活动的产品。当着一组价值只为社会中一小群人所分享时，这一小群人常被视为特殊人物。例如，“竹林七贤”、“四大寇”。

毫无问题，价值是每一个人的心灵真实内容之一。人的心灵与高级计算机的重要差别之一，就是人的心灵能作价值判断，尤其能作超越一个时代的好恶和一个人群的是非之伟大的价值判断。罗素就是这种人物，梁启超也有这种气象。[56]个人所涵摄的价值，有时是他自己创造的，有时是社会价值的内化，[57]有时是二者之混合。可是，无论是怎样形成的，个人的价值有而且只有这个人的价值才是一切的价值的真正着落点。离开这一真正着落点而谈价值，一概是虚构(fiction)。同样是文化价值，有个别差异。一个人的价值观念，固然多由社会价值的内化形成，但毕竟在他个人私有经验里涵育。当然，他在其个人私有经验里涵育的价值，一旦见之于行为，可能受到社会的接受。如果他的价值受到社会接受，那么便是得到社化。于是，他产生大家的事即是他自己的事之感觉。他做公事与做私事一样认真。在一个群体中，如果大多数人的价值取向相同或辐辏于同一目标，而且又得到种种鼓舞，那么就会发挥巨大的动力。在历史上，许多划时代的运动之所以能够成功，都含有这个必要条件。狂飚时代，明治维新，德意志复兴，土耳其复兴，工业革进，美国拓殖，辛亥革命，北伐运动，战后亚非反殖民运动，都是显著的例子。

然而，这一点也不意含着说，一个群体或一个时代大多数人分享的价值，一旦离开了一个一个的个人心灵，尚有一个独立的实体存在。如果尚有这样一个独立的实体存在，那么它是挂在哪棵树

上的呢？如果许多个人集成群体时有共同的价值取向，那么可能表征而为共同的模式行为，例如，行纳粹敬礼，唱国社党歌，打杀犹太人，争取生存空间。在这类情形之下，我们说有一个“普遍的心”，这只是一种方便的说法。拆开一个一个的个人的心灵，哪里去找那样的一颗心？依此，某一价值在某一时代为某一群体所共享时，我们就说这一价值乃群体价值。价值之这样的群体性适足以表现其无名性，而且为什么像是从“良心”发出的。任何价值，当开始内化时，似乎是新的。但是，为时既久，而且前后左右上下的人都是一样的，这种新异的感觉逐渐消失，而且日渐觉得是“若固有者”。中国文化分子从前之敬皇帝就是如此。因为敬久了，就不成其为问题。人间有些所谓“真理”常常如此。在这种情形之下，价值对个人及群体的支配力，不仅未曾消失，反而增强。因为大家未自觉而视若当然，行之习之而不察之。这是文字前期的社会的一大特色。

十一 文化的普同基础和特殊形色

各个文化的普同基础是些什么，并没有像太和殿的基石般地摆在那里历历可数。各个文化的普同基础是借着观察、分析、比较及综合得来。所以，严格地说，各个文化的普同基础是一些概念的建构(constructs)。既然各个文化的普同基础是一些概念的建构，于是无可避免地牵涉到理论问题。既然概念的建构无可避免地牵涉到理论问题，于是难免有所出入。

我们要追寻各个文化的普同基础，首先必须找到各个文化共同的“恒常基本单位”。各个文化的恒常基本单位是什么呢？这是一个基本而又颇难解答的问题。在生物学中，我们可以拿细胞作生物的恒常基本单位。我们拿细胞作生物的恒常基本单位，比拿

"一块肉"或"一段木头"要方便研究得多。在物理学中,我们拿原子、核子、美逊等等作恒常基本单位。我们拿这些东西作恒常基本单位,在作物理研究时,比拿"一粒沙"或"一斤油"要有结果得多。各个文化的恒常基本单位是什么呢?现在,有许许多多人士一提到文化,有的把它说成"人文"和"理性"。如果"人文"和"理性"系指文化的全体,那么我们不能由之而知道怎样的全体形态。如果把"人文"和"理性"作恒常基本单位,那么我们由之建造不出有关文化的任何积极和特定的知识。既然如此,于是它们只是两个空漠的名词。可是,正因如此,任何对文化没有特定知识的人士可以很方便地舞弄它们,而得到孙悟空翻筋斗式的满足。这样空漠的有元,显然不能作各个文化的恒常基本单位。头脑稍微清楚的人不会这样玄闹的。与这种"人文""理性"说相亲近的,还有另一蒙眬说。这类人士谈起文化,给人的感觉是文化像一种气氛,一股流水,或笼罩着大家而又带感情的一团烟雾。克里特岛上有许多年老的橘树。当冬天霜降时,橘农放些烟雾来暖护这些橘树。许多人在心地凄寒且怕见外界真象时,这样的烟雾对他们是很受用的,可是,他们的眼睛却因此陷入半盲状态。人在半盲状态里可能产生奇妙的世界观、人生观、历史观和社会观。这些个观可能是伟大文学或悲剧艺术之难得的题材,然而却不适于作各个文化的恒常基本单位

各个文化的恒常基本单位是什么?正如克鲁伯等人所说,[38]在一般文化里找不出像纯生物世界那样基本而又齐一的单位,像细胞、基因(Gene)之类。有的文化学家说,特征(trait),有面对面的关系之小社群,都是构成文化的恒常基本单位。哈瑞斯(M. Harris)说文化的最小单位是行子(Actone)。[39]这些建构各有其相当的理由。可是,关于这方面的问题似乎尚未作基本的研究。显然得很,就特征而论,我们很不容易确定地把它划限为一个单位。

复次，在同一文化里，许多被认为单位的特征可以结合起来成为更大的文化丛结单位。例如，结婚是规范特征和艺术特征加器用特征形成的一个文化丛结单位，葬礼也是如此。虽然是这样，我们还是可以找出一些文化的普同基础。

各个文化无论怎样不同，它们不可能不受二大层界的限制：第一，物理的限制。任何文化，无论它标榜理想和精神的价值到何等地步，它逃不过这第一关。客人一进门就"请坐"，这在文化上也许是表示礼貌。可是，藏在这一礼貌背后的是生理舒适之必要。而这一生理舒适之必要之所据，系为了避免受地心引力之苦。长期罚站是一件吃不消的事！依此，椅子、沙发、席子、榻榻米之类纷纷出笼。我们没有听说客人进门"请上吊"的。第二，任何文化要能出现并能存续，必须不断地满足生物逻辑的需要。一个人在较长时间以内可以不结婚，但一个社会不可能在较长时间以内不结婚。

除了共同受上述限制以外，各个文化共同的地方还有许多。我们现在且胪举最重要的。第一，无论精粗，所有的文化都有工具。如果一群人聚集在一起而且毫无工具，那么怎样构成一个文化并继续生活下去，实在是不可想像的事。考古发掘，常常发现若干工具和人的骸骨在一起，可为明证。第二，语言与或文字与或符号的发明及使用。如果没有这些东西，那么人类的观念根本无由表现、传达和滋衍。所有的真人(homo sapeins)都有语言，有些现代人有文字与或符号。有了这些工具，人类的代数心(algebraic mind)才有着落处和运展的可能。这么一来，观念的应用才不局限于一例而能概念化或普遍化。例如，"0"这一符号为巴比伦文化、印度文化及玛耶(Maya)文化各自独立发明。可见，就这一方面来说，真是天下"此心同，此理同"。第三，既然人的生理禀赋在基本上相同，生物逻辑的需要也在基本上相同，于是有些文化的始

基常项为一切文化所共有。没有文化视死亡为游戏的节目,奖励无条件撒谎,盗窃自己人的东西,亲子性交,对社群以内的人无故施暴,平常时期置死人于不顾,对精神病患者乐与之游。宗教与魔术似乎是一切文化所同有的。关于两性关系,照料下一代,对不同年龄的人之地位安排,社交生活,权力欲怎样满足,死亡的解释及其处理,疾病的治疗,这些问题任何文化都得正视。所以,克鲁伯等人说:"……如果我们能够恢复足够的古老和失去的证据,那么我们就不得不承认每一个文化借着传衍方式在内容方面与地球上每个别的文化有相同之处。……"[48]这虽然只是一个假设,但这个假设却可导引我们进一步探究文化的普同基础。

然而,对于同一问题常有不同的解答,于是,文化之种种不同的形色便出现。同为御寒,不同的时代和不同的社会有不同的设备。打仗的花样更是日新月异。试把不同的文化加以比较,我们就可以发现不同的文化有不同的价值权量和不同的价值取向。所以,我们要真正了解各个文化,必须了解作为各自文化神髓的特殊价值系统与或次级价值系统。

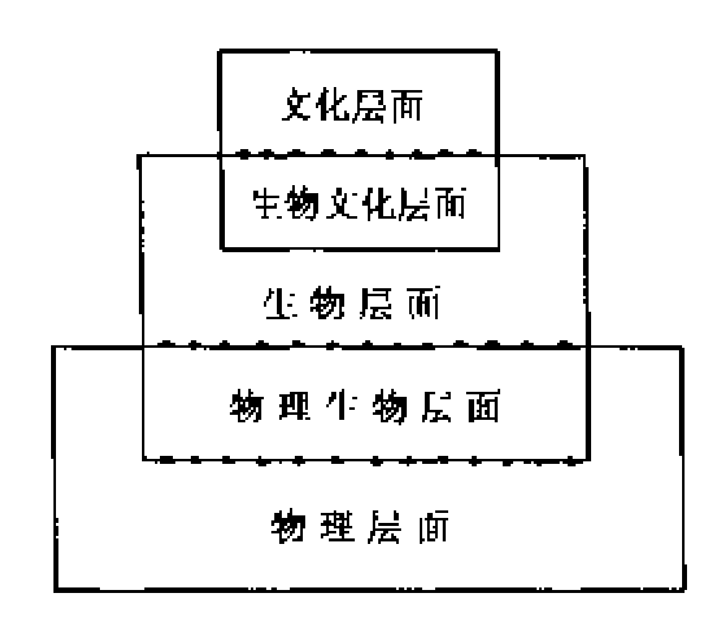
依此,我们必须承认各种文化分子有保持各自不同文化价值的权利。于是,凭借武力来把自己的风俗、制度、价值观念灌输给不同的文化,而且对不接受者施以惩罚,这可能引起文化的不安。文化的不安对双方都是不利的。有的社会宴客时要用那么多的器具以显豪华;可是,在食前必须洗手的社会看来,餐桌上摆那么多东西简直是不洁,并且那些做作近乎鄙俗。印第安人从磨光的石斧得到美感,也许中国农人会把它丢在屋角里去。非伊斯兰教徒觉得红烧猪肉鲜美;但伊斯兰教徒则认为不洁。当美国人说中国茶苦时,他忘记咖啡更苦。当中国人听说非洲土人吃虫时摇摇头说他们野蛮,却忘记了自己吃蚕蛹,而广东人对虫蛇的兴味正不下于非洲人。英国人笑法国人吃青蛙,可是他们自己喜欢吃蚂蚁。

虽然如此,这并不涵蕴着说一切文化形色背后所占立的价值都是同效的。奴役、活埋、灭婴、猎头祭、火焚殉夫等等都违反生物逻辑。这些"野蛮"的事端正在地球上慢慢消逝。这表示正有一个更高的普遍可欲的价值在形成和增长中。联合国正是促进这一价值的伟大机构。

十二　文化所在的层次、原料和功能

文化是有关人的一切事物,但不止包括生物的或有机的东西。文化之形成,预先含有人的身体,也一定预先含有在群体中联系起来的人。一个单独的人创造不了文化。文化不止是生理,及行动的总和。因为文化现象不止于是这些东西之总和,所以文化不能仅借这些东西而得到完全的了解。仅仅靠生物逻辑不能完满地说明人为什么会造斧头,有财产法,有礼仪,并且作祈祷;为什么这些东西各有其功能并且继续发生作用;为什么这些东西常有各形各色的特征。任何文化,除了物理的层面作必须的基础以外,还有生物的层面作其必须的基础。除了生物的层面作其必须的基础以外,还有心理的层面作其必须的基础。在物理层面与生物层面之间有一个中间的界域。这个界域叫做**物理生物的**(physico-biological)界域。在生物层面与文化层面之间有一个中间的界域。这个界域叫做**生物文化**的(bio-cultural)界域。在这一界域里,生物的因素与文化的因素交混起来滋衍出生物文化的行为。例如,男女间的纯性行为是生物逻辑的。在教堂作礼拜是文化层面的事。在教堂举行结婚礼则是"生物文化"的行为。从物理层面中间经过物理生物界域到生物层面,从生物层面中间经过生物文化界域到文化层面,是一长期演变的历程。生物层面的律则有异于物理层面的律则。文化层面的律则有异于生物层面的律则。这些层

面可以分开来述说，但在实际上他们不能完全划分开。这些层面之间的关系，我们可以作一个图解表示出来：



构成文化的原料是千殊万别的。有些原料很古旧；有些已经濒临死亡；有些虽老但还是很有活力；有些在往昔从别地借来，至于来自何处则早已淡忘；有些浮动于一时，有些则根深蒂固。文化原料中之属乎观念和价值方面的，可以形变为政策，可以形变为哲学材料，[41]可以塑成人生观，可以形之于正气歌，可以表现杀身成仁，舍生取义，可以特定化而为十字军精神，舍身救世，也可以表现在切腹自杀方面。

除了前面所说的种种以外，我们要认识文化的功能，比较容易入手的方法是将文化看作某一群体生活的整合模式，或一个社会整合的程序。人要能聚群而生，在价值观念或行为模式上大家必须有公认而且共守的"整合"模式。这样，人与人间才能打交道，才能预料期待的结果。[42]于是，社会秩序才能建立。社会秩序建立起来了，人与人间才有安全感。人与人间有安全感，社会团结才有可能。如果不然，那么一定导向社会崩解。比如说，张家少爷准备娶李家小姐。两家在五月端阳节约定明年正月初十男娶女嫁。在这中间的一段时间，男女双方各各筹办大事。到了明年正月初十，不成问题，女方的李小姐被用轿子抬往男方完成大事。这里所说的"不成问题"，就预先涵蕴了一个经历长久时期建立起来的并且经

社会公认的有关婚事之"整合"模式。就中国文化来说，愈是在文字前期的乡村社会里，这类整合模式愈硬性；在中国文化基型尚未崩解以前，乡村里的婚姻关系要解除，在风俗习惯上是一件难事。在这种氛围里，有所谓"指腹为婚"，有所谓"一言定终身"。就刚才所举的例子来说，如果到了正月初十李家准备把小姐用轿子抬到男家去完婚，但是站在男家礼堂中的却已经是赵小姐，那么受到这种死刑式羞辱打击的李小姐，只有"钻地洞"了。这一例子说明，在任何文化中一个个的人在一个复杂的社会群体中被各种各样的方式联系起来。而在这样的联系中，个人与个人间的社会关系便以各种不同的程度被限定了。

*　　　*　　　*

注　解

❶ "一个价值取向是一组有关联的命辞。这一组有关联的命辞包含价值和存在的要素。"

Talcott Parsons & et al eds., *Toward a General Theory of Action*, Harvard University Press, 1954, p. 409.

❷ Ralph Linton, *The Study of Man*, New York, 1936, Chapter XVII, pp. 294--295.

❸ 撇开政治、外交和经济的原因，"抵制外货"是有"文化抗战"的意识存乎其间。在这一关联中，文化分子一方面"抵制外货"，另一方面"提倡国货"，借此实行保卫主位文化。就近代中国而论，西方文化之入侵中国文化，除传教以外，就是通商。外货为突破中国文化防线，向后方扩散，而使中国社会文化失去自定的平衡的利器。自五四运动学生倡导"抵制日货"几十年来，中国文化分子一方面要"抵制外货"，另一方面爱用外货。可是，这在他们并不"矛盾"。因为，爱用外货是器用方面的行动。器用方面的行动在文化上的排他性最弱。器用逐渐趋向于文化的中立。但是，倡导"抵制外货"的这种"意识"则不是在文化上中立的。行为归行为，意识归意

识。这种脱节的“文化抗战”，因为缺乏器用方面的支托，所以总无法持久。

❹ 例如，将《易经》和量子力学比附，将先秦名辩和西方逻辑比附，将“民本”和“民主”比附。（参看韦政通《民主与中国文化》，载《文星》九三期）“哲学”就更不用说了。“哲学”简直成了“大众情人”。

❺ Julian Huxley, Evolution and Genetics, in *What is Science?*, edited by James R. Newman, New York, 1955, p. 287.

❻ 例如，清一色的宗法社会。

❼ 因此，对于所谓“奇装异服”特别不宽容。

❽ 所谓“喜简单的确定”，即是有些问题，不是简单的二分法“是”或“否”所能解答的，而必须用“或”，不同程度的概然（probability），“如果——那么”等等方式来想的。但是，在通体社会里的人对于这些方式常感不耐。他们宁好用“是”或“否”的二分法。这固然常得不到真切的事物认知，但却可满足简单的确定要求。所以，这类人在做理论工作时困难，但极易被态度肯定者俘虏。

❾ 伦理道德是文化的核心价值。伦理道德的价值是其他文化价值的总裁官，也是文化价值的中央堡垒。如果一个文化的伦理道德价值解体了，那么这个文化便有解体之虞。所以，谈挽救文化的人，常从“挽救伦理道德”开始。

❿ 例如，都崇奉基督教及其伦理道德。

⓫ 一个导诱定义是将一个新的**概念意义**（conceptual meaning）给予一个已经熟知的字，而又不在根本上改动这个字的**情绪意义**（emotive meaning）。下导诱定义的人在有意无意之间是要借着这个定义来改变人的兴趣或态度。

例如，说面包就是馒头。借着这一定义的桥梁作用，可以导诱没有吃过面包但却曾喜吃馒头的人吃面包。苏俄把美国迫降的某一飞行员抓住套取口供时说“我们希望你合作”。招认“口供”是人所拒绝的。但是“合作”是一般人不能拒绝的概念。他们拿这一概念跟招认“口供”联接在一起，较易使人说话，至少可以减少他的抗力。在文化价值的接触时也常有

意无意用这种方式。发财是最大多数人喜欢的价值观念，“香”也是如此。推广种植咖啡的人说，种植咖啡怎样怎样获利，咖啡比茶还香，便有利于推广。在中国文化里，洋枪取代弓箭，汽车取代八人大轿而成声威符号，都是在增益既有器物的价值之上而实现的。

Charles L. Stevenson, *Facts and Values*, Yale University Press, 1963, Ⅲ. Persuasive Definitions.

⑫ Francis L. K. Hsu, *Religion, Science and Human Crisis*, London, 1952, pp. 126—127.

⑬ 涵化是有意或无意学习一个文化传统的程序。这种程序在实际上就是社化。**社化**(socialization)是一个人学习着适应他所在的社会之风俗、习惯、仪节、基本观念，以便获致该一社会所认可的行为。

⑭ 这是从心理的里层来分析“革命”的成因。当然，在这一里层的表面，另有说词堂皇的意底牢结。不过，这样的意底牢结也是一种自圆之说。古代有组织的群众运动的自圆之说是“吊民伐罪”之类。

⑮ 返退作用是一个人回到较早的或较不成熟的阶段，或者在学习过比较成熟的形式以后，又表现出一些比较原始的形式。当人遇到压力、困难和失败时，容易发生返退现象。在心理解析学中，返退作用意即溜回到幼稚的行为。

Horace B. English and Ava Champney English, *A Comprehensive Dictionary of Psychological and Psychoanalytical Terms*, p. 450.

⑯ 小传统是比较下层社会中或农村社会中不假思索而且视为固常的传统规格，或传统价值。例如，中国旧社会里流布的“忠”、“孝”、“节”、“义”、“师徒关系”等。

Robert Redfield, *Peasant Society and Culture*, Chicago, 1963, ff. 41—42.

⑰ 依照神学的用法，奇理斯玛是赋有神宠因而具有特殊能力的人。在社会学中，奇理斯玛意指自命具有特别领导力的人物，或被别人认为有特别领导力的人物。韦伯(Max Weber)说奇理斯玛人物有两种特色：第一，给群众的行动恢复情绪、畏惧和魔力。第二，在他自己或别人看来有神宠的权

威。这种人物在古代颇多、汉武帝、穆罕默德、朱元璋都是。现代人物中有凯末尔、希特勒、佛朗哥等等。

Gerth and Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York, 1958, Ⅸ. The Sociology of Charismatic Authority.

⑱ 广义说来，自我乃一个人的**性格系统**(personality system)的核心。这一性格系统是由他对他自己的自觉组成的，以及他有意无意趋进对他最关重要的利益和价值组成的。因此，商人的自我和科学家的自我很不相同。除此以外，一个人的自我又包含一个人的认同、地位、欲求以及他所牵连进去的观念和行动。米谛(George Herbert Mead)和弗洛伊德(S. Freud)把"自我"又分作许多部分。米谛说"自我"有一部分是约定俗成的，即是依别人的态度和意见而形成的；另一部分是自发的并有创造力的。前者是**社我**(Me)；后者是**主我**(I)。当群体生活太严格，而且限制重重时，"社我"就宰制着"主我"，因此个性也萎缩。可是，在适当的社会情境中，"主我"可以伸张出来，支配"社我"。于是，它可能自动影响社会，并且可能重建社会。

See *A Dictionary of the Social Sciences*, edited by Julius Gould and william L. Kolb, 1964, article by Manford Kuhn, pp. 628—630.

And Leonard Broom and Philip Selznick, *Sociology*, 1960, pp. 86—88.

⑲ Adopted from Mischa Titiev, *The Science of Man*, 1963, p. 394, with modification.

⑳ 要知道自然界对历史和文化的影响，可看 Thomas Buckle, *General Introduction to the History of Civilization in England*

㉑ 二、三岁小孩的傻笑并非制度行为。曹操打的一个哈哈，已有社化成分，更有政治成分，所以是一制度行为。立正、稍息、升旗、船长领航、明星试镜，都是制度行为。

㉒ 例如，清末考试制度的废除对中国知识分子以至于整个社会结构的影响是多么大。女权的解放对家庭制度的影响是多么大。教育由重文而变到重理对中国文化的走向之影响又是多么深远。

㉓ 社会借以把个人的行为纳入社会模式中的程序就是社会控制。社会控制

的方式有两种：第一，诉诸镇制力。例如，假若有人当街裸体，那么会捉将官里去。第二，规劝。小儿子对父亲太不恭敬，在从前的中国至少会受到大哥的规劝。风俗、习惯、道德等都是社会控制的动因。

See Henry Pratt Fairchild edited, *Dictionary of Sociology*, New York, 1944, p. 279.

[24] 挫败是我们起意要达到的目标因受阻碍未能达到而产生的受挫感觉。挫败的结果常使人产生侵略，尤其是移位侵略。例如，一个赌徒在外面输了钱，回到家里来打小孩。这也就是找替罪羊。

[25] 从逻辑结构来看，第三是第二的复杂化，而第二是第三的例。

[26] 弗兰坎斯坦是有人造的一个怪物或毁灭的机器。但他不能控制这个机器，或者这个机器毁灭了他。这是隐喻科学技术——不是科学的本身——之导向自我毁灭。

[27] B. Russell, *The Impact of Science on Society*, London, 1952, p. 36.

[28] Mischa Titiev, *The Science of Man*, 1963, p. 373.

[29] *The Philosophy of History in Our Time*, edited by Hans Meyerhoff, New York, 1959, Introduction, pp. 17—18.

[30] William Kluback, *Wilhelm Dilthey's Philosophy of History*, Columbia University Press, 1956, p. 59.

[31] G. Barraclough, Scientific Method and The Work of the Historian, in *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, edited by Ernest Nagel, Patrick Suppes and Alfred Tarski, Stanford University Press, 1962.

[32] 探讨这类问题之比较深切的论著近年来在增加中。读者如有兴趣，可阅下列二种：

Patrick Gardiner, *Theories of History*, Illinois, 1959, Part Ⅱ.

Philosophy and History, edited by Sidney Hook, New York University Press, 1963, especially Part Ⅳ.

[33] Alfred L. Kroeber, Integration of the Knowledge of Man, in *The Unity of Knowledge*, edited by Lewis Leary, New York, 1955.

[34] 例如，思想也要"接着"宋儒讲下来。这好像把血缘方面的统绪观念移到

讲思想。所谓历史中的"思想脉络"根本就是事后借一种眼光的选择来凑成的。谁能证实有一幻想中的先天的思想脉络而后天的思想只是现实它?

一定要"跟着前人讲",就是一定把自己的思想作垂直式的封锁。思想天地里没有孝子贤孙。

一定要撇开前人的思想,是断送自己思想的可能资源,至少是可参考的去处。

一个在思想上真正有办法的人,既不是为了满足酸溜溜的"接香火"的统绪感而刻意跟着前人走,又不是为了做叛徒而故意避开或拗逆前人,而是:该怎么想就怎么想。

㉟ *Toward a General Theory of Action*, edited by Talcott Parsons and Edward A. Shils, Harvard University Press, 1954, p. 432.

㊱ 我们看他的《志未酬》等作品。

㊲ 这里所说的内化(internalization)并不是什么神奇的事。内化就是一种学习程序,或已经习得了的情况。内化的学习与别的学习程序不同的地方是,在内化时本人对促致他内化的情境、条件和影响力都未自觉。在这样的情形下,最易滋生一些附会,例如说,"先天道德"、"先天理性判断"。我们把一个人从小送到一个渺无人烟的孤岛上,吃鱼虾和海鸟蛋谋生,我们看他到哪里去找"先天道德",哪里去找"先天理性判断"。

㊳ A. L. Kroeber and Clyde Kluckhohn, *Culture*, 1952, pp. 162—165.

㊴ Marvin Harris, *The Nature of Cultural Things*, New York, 1964, 3, The Smallest Cultural Things.

㊵ 同注㊳,Note 39。

㊶ 中国哲学,尤其是古代哲学,比如《易经》、董仲舒的阴阳五行说,与其说是哲学,不如说是人类学的题材更恰当。

㊷ 举个小事为例。在中国社会文化里,甲碰到和他相识的乙即点头示意。这时,甲是认为不成问题的乙会回点一头,而不会一耳光打来。甲之所以能作这种预料期待,这是因为在中国社会文化里大家在行为上有这样共守的"整合"模式。如果"整合"模式破坏了,那么大家就不好打交道了。

第四章　近代中国文化的基线

一部《红楼梦》,现在有些人说它是一部出色的文学作品,也有些人对它不感兴趣。的确,现在一般青年男女对于那部作品里的生活情调是难以领会的。尤其是在群集社会(mass society)里长大的青年,对于贾宝玉和林黛玉式的委婉、含蓄而又软性的爱情,简直难以想像。从前中国人谈爱是以情为主调;现在一般人谈爱是以性为中心。彼此之间的文化鸿沟是这么大,怎会容易了解呢?同样,对于一部作品,怎能有相同的感触呢?

如我们常见的,同样一本书,有人看了说"好",另外人看了可能说"不好"。即令一本书的好坏有它的"内在绝对价值",而且许多人的确有这种真实的感觉;可是,如果我们要定立一条普遍的评准以便在"好书"和"不好的书"之间划一条客观的界线,即令不是不可能,也将是一件极其困难的事。当着人们辩论一本书的好坏时,大都忘记了自己。在目前这个地球上,许多人忘记了自己。爱管别人的尤其健忘了他自己。愈是爱管别人的人,愈是爱健忘了他自己。跟人辩论一本书的好坏的人忘记了自己的什么呢?他们忘记了自己头脑里装的东西。他们不曾自反到,无论他们评论哪本书的好坏,都是从他们在读那本书以前自己既得的知识之深浅、感情偏向、价值观念、实际的需要甚至于时髦或风尚出发的。而这

些条件各个人或各个群体在各个时代都是多少有所不同的。因此，他们阅读同一本书以后，所作判断很可能各不相同。在阅读同一本书时构成不同判断的上列诸条件之总和，我叫做阅读基线(reading base line)。依照这一定义我们知道阅读基线是相对的。这也就是说，当而且只当我们阅读时，我们提出阅读基线，才有意义可言。如果一个人像原始澳洲人那样不读书，那么便不发生阅读基线之须否提出的问题。

同样，如果地球上有而且只有一个文化，那么根本就不发生文化接触的问题。如果不发生文化接触的问题，那么也就无所谓文化基线的问题。然而，可巧得很，这个地球上不只有一个文化而是有许多文化。这个地球上不只是有许多文化而且在这些文化之间常有接触。既然在这些文化之间常有接触，于是就发生文化基线的问题。任何一个文化与另外任何一个文化接触时，它不可能站在文化基线的零点上。无论怎样，它不可能不站在它与该另一文化接触以前自己既有的文化累积上。这一既有的文化累积，也就是它与该另一文化接触时的文化基线。这一文化基线，基本地决定着它对该另一文化和它接触时所产生的反应结果。自中英战争一百二十多年以来，中国文化受到西方文化的重大冲击，中国文化也不断作着反应。我们现在要观察，中国文化所作的这些反应，是从什么基础上出发的。我们在从事这件工作时，也就是在寻求近代中国文化的基线。

一　家

“家”的雏型之出现可能跟旧石器时期同样早。家是文化的一个常数。但是，不同的文化里家的建构规律和展示的伦范各不相同。在中国文化里家的形成也早。唐朝末年巨室式微。宋代儒家

再度发现家庭之社会的和道德的功用。他们重新建立家庭，藉以安人心，正风俗，而维持社会稳定。北宋时张载认为要定人心必须聚集族人，并且振起善俗，同时使民不忘本。要达到这些目的，必须立家谱，确定家庭组织和恢复古代宗子制度。如果家族而无家谱，民不知身由何来，而且不能长保聚居，如果血亲间的伦序不确立，那么亲子的情分也就难以保持。到了南宋，朱熹藉引程颐的话来阐明家的"理"：

伊川曰：正伦理，笃恩义，家人之道也。○古今莫难于齐家。而家之所以齐者，分与情耳。分之不严，则尊卑长幼，不能各安其所，而家道紊矣。情之不亲，则爱敬绸缪，不能相通无间，而家道乖矣。故必正伦理，使父父子子，兄兄弟弟，夫夫妇妇，有秩然不敢干之名分，然后大小相畏，上下相维，而家道以正，家运以兴。又必笃恩义，使父慈子孝，兄友弟恭，夫和妻柔，有肫然不可解之至情，然后天合者不拂，人合者无违，而家道以和，家声亦振。家人之道，孰有逾于此乎?❶

这是定立"家人之道"的恒常伦序。又说：

伊川曰：管摄天下人心，收宗族，厚风俗，使人不忘本，须是明谱系，收世族，立宗子法。○谱者，氏族之册籍也。系者，宗派之联属也。宗子之法，有大有小。古者诸侯之適子適生，继世为君。其余庶子，不得祢其先君。因各自立为本派之始祖，其子孙百世皆宗之，所谓大宗也。族人虽五世外，皆为之齐衰三月。大宗之庶子，又别为小宗，而小宗有四。其继高祖之適长子，则与三从兄弟为

宗。继曾祖之適长子，则与再从兄弟为宗。继祖之適长子，则与同堂兄弟为宗。继祢之適长子，则与亲兄弟为宗。盖一身凡事四宗，与大宗为五也。言在上者欲统摄天下人心，收拾宗族亲爱之情，以厚风俗之化，使人不遗忘根本所由来，须是修明谱牒，以辨其支派之系属，收世代族氏之人，而立宗子之法。庶几人人知尊祖敬宗，各有所统，而情意不至于涣散已。[2]

又进一步阐明"宗子之法"的重要性：

伊川曰：宗子法坏，则人不自知来处，以至流转四方。往往亲未绝，不相识。今且试以一二巨公之家行之。其术要得拘守得，须是且如唐时立庙院，仍不得割分了祖业，使一人主之。〇宗子之法，所以使人知木本水源之思者也。此法既坏，则人心离散，不自知其宗派所由来之处。以至轻去其乡，流转四方而不惜。往往有亲爱之谊未绝，遂尔不相识若路人者，深可慨也。今欲使天下尽行其法，亦难卒行。且试以一二公卿士夫家行之，亦谓以风示天下。但其术要得拘谨坚守得定方可，须是且如唐时故事，世族立宗庙院宇，以为栖神承祭之所，子孙仍不得分割祖宗所遗之业，于族中择一能干之人主管其事。夫有庙院，则人心有归属而不散。不分祖业，则众志知所保守而不迁。宗法之善，凡以此也。[3]

又认为族人须常相亲会：

伊川曰：凡人家法，须月为一会以合族。古人有花

树韦家宗会法,可取也。每有族人远来,亦一为之。吉凶嫁娶之类,更须相与为礼,使骨肉之意常相通。骨肉日疏者,只为不相见,情不相接尔。〇凡宗族之人,须时常相见,则志意亲熟。故人家之法,每月须立为一会之规。此乃所以合族众使之敦睦也。古人中相传有花树韦家宗族聚会之法甚善,可取而行之也。其法每有族人自远方来者,亦为之合族人而一会,使之交相熟识;或有吉凶事及嫁娶之类,族人更须相与问遗为礼。使亲亲之情,时常感贯通。盖从来骨肉之亲,所以日渐疏薄者,只为久远不相见。遂至笃挚之情,彼此不相接,不再传而与行道之人无异尔。❶

这里所规划的是家族之人维系并贯通情谊的方式。除此以外,对于祭祖也极重视:

伊川曰:"冠、婚、丧、祭,礼之大者,今人都不理会。豺獭皆知报本,今士大夫家多忽此。厚于奉养而薄于先祖,甚不可也。某尝修《六礼大略》。家必有庙,庙必有主。"本注云:庶人立影堂。又云:今人以影祭,或一髭发不相似,则所祭已是别人,大不便。〇伊川言冠、婚、丧、祭四者,乃礼之大关系者,今人都不料理体会,使其名义各有所当。夫豺獭皆知祭以报其本,今士大夫号称礼义之家,偏多忽略。丰于奉养其身,而薄于享其先世之祖宗,忘背根本,莫此为甚,大不可也。故尝修六礼之书。其制凡人家必立庙,以为奉先之所。庙必有主,以为栖神之位。而祭礼可自此行矣。月朔必荐新。本注云:荐后方食。〇月朔,每月之朕也。子孙之于祖宗,月必勿敢忘

焉。因思每月各有物之新出者，供而荐之。而未荐则为子孙者，不敢先食。所以示尊敬也。时祭用仲月。本注云：止于高祖。旁亲无后者，祭之别位。〇时祭者，四时之祭也。天道三月而一变。时既易而念其祖，亦人情也。故四时必祭。而祭必用仲月者，盖以其时之中也。冬至祭始祖。本注云：冬至，阳之始也。始祖，厥初生民之始祖也。无主，于庙中正位设一位，合考妣享之。〇冬至阳气始生之时，始祖子孙所从生之始。祭此以时者，取报本返始之义也。立春祭先祖。本注云：立春生物之始也。先祖，始祖而下，高祖而上，非一人也。亦无主。设两位分享考妣。〇立春者，天地生物之气方长。凡祭始祖以下诸先祖必于此时者，取其生生不已之意也。季秋祭祢。本注云：季秋成物之时也。〇季秋者，天地成遂万物之候。祢者，生成吾身之人，故祭祢者必取此时。盖以万宝告成之意。寓吾顾复鞠育之恩也。忌日迁主祭于正寝。凡事死之礼，当厚于奉生者。人家能存得此等事数件，虽幼者可使渐知礼义。忌日，当死之日而子孙所忌讳者也。忌日必祭，祭则迁其所祭之主，安置于正寝而祭之。凡事死亡之礼义，当加厚于奉养生人之数，方为尽诚敬之道。凡人家能存此等重祀报本之数件，常行于岁时之间，则虽家中幼小无知者，亦可使习见其事，而知生人礼义之不可无也。[5]

这是在伦教的面貌之下复祭祀之古，于是，“厚于奉而薄于先祖，甚不可”，“凡事死亡之礼仪，当加厚于奉食生人之数”。这也就是说，死人比活人重要。

“立宗子法”与治道的关系密切。这可尊“朝廷之势”，且也是

"天理":

伊川曰：今无宗子，故朝廷无世臣。若立宗子法，则人知尊祖重本。人既重本，则朝廷之势自尊。〇宗子之法，有禄者世袭其禄，则有世臣。今无宗子，故朝廷无世禄之法而无世臣。若使宗子之法既立，则人知其所从来之祖而尊之。尊宗子者尊祖也。因祖所正出之本而重之。重宗子者重本也。既知重本，则人心定于一尊。推之何处，不有本之当重。宗子者一族之本；朝廷者又天下之本也。此意不言而喻，而朝廷之势自尊矣。古者子弟从父兄。今父兄从子弟，由不知其本也。且如汉高祖欲下沛时，只是以帛书与沛父老，其父兄便能率子弟从之。又如相如使蜀，亦移书责父老，然后子弟皆听其命而从之。只有一个尊卑上下之分，然后顺从而不乱也。若无法以联属之，安可？古之时宗法郑重，故人知尊尊亲亲。而子弟卑幼，一惟父兄之尊长是从。今则尊尊亲亲之意蔑如。父兄之衰迈，反从子弟之壮盛而不能违。如此者由于宗法已坏，人不知重本故也。且如汉高祖时，去古犹未远。当其欲下沛郡时，只是以帛为书，与沛中诸父老，劝谕输诚。其父兄便足以服其众、而率其子弟顺而从之。又如司马相如使蜀时，亦必移书责备蜀中之父老，然后子弟皆降心听命而归化。由此观之，只有一个尊卑上下之分，然后人人有和顺亲长之心，乃易于顺从而不乱也。若无法度以联属其情意，安可以化民而成俗乎？此宗法所以不可不立也。且立宗子法，亦是天理。譬如木必有从根直上一干，亦必有旁枝。又如水虽远必有正源，亦必有分派处，自然之势也。此见宗子之法，乃出于自然而非强

> 立也。盖宗子之法，不惟关系甚大，不可不立，且立之亦是本天之理，原有不可易者。譬如木之生长，必有从根底直上一干，亦必有从旁分出之枝。其直上者本也，其分枝则附于本者也。又如水之流行，必有正出之源头，亦必有分析为别流之派。其正出者一源相承也；其别流则同其源者也。此其分由于一而统于正，皆自然之势，而非故有所区别于其间也，然而又有旁枝达而为股者。故曰：古者天子建国，诸侯夺宗云。正本偏枝，不容混视，是固然矣。然而有旁出之枝，后来亦可直达而为干者。故曰，古者天子建立侯国，则天子为一宗。诸侯既主其国，则诸侯亦得别自为宗，无非以其有大功德故也。[6]

从上面的征引，我们可知家庭对中国社会文化的重要。在中国社会文化里，个人观念很不发达。我们传统地没有近代西方自由制度兴起以后的个体主义（individualism）[7]。在传统中国社会里，未成年的“小孩子”的地位是不受重视的；已届成年而尚未结婚成家立业的“单身汉”，社会上总觉得他是轻飘飘的没有落根的人。个人而离开家族背景或门楣的高低来享受何种荣誉或权利，这是一件不易想像的事。家庭是个人的经济、安全，教（育）和游乐中心。自古来，家是中国社会结构的单元，也是政治组织的基础。在所谓“专制时代”，中国就是以一个家族作中心统治着所有的家族。[8]由此我们不难想像家族对于中国文化的建造和发展上居于什么样的地位。

显然得很，家族是中国传统文化的堡垒。中国文化之所以这样富于韧性和绵延力，原因之一，就是由于有这么多攻不尽的文化堡垒。稻叶君山说保护中国民族的唯一障壁，是它的家族制度。这种制度支持力量的坚固，恐怕万里长城也比不上。当然，家族制

度并非保护中国民族的“唯一障壁”；不过，确为重要障壁之一。中国的传统家庭，尤其是传统的大家庭，可以说是一个“自足体系”，或一小宇宙。这个小宇宙能给其中一切分子的要求以高度的满足。一个分子生下来，从摇篮到棺材，至少在理论上，都由家庭供给。如果一个家庭经济不足，子弟在外面向别家借贷，那会被认为是极不体面的事。生产事业也是以家庭为基础，不是以个人为基础的。

孝是家族中心主义的灵魂和基本命题。孝是**非对称性的**(asymmetrical)。这也就是说，尽孝永远是下一辈向上一辈仰视的事。下一辈的子孙一代接着一代向上追着尽孝，这就构成祖宗崇拜。祖宗崇拜是家族分子认同的依据。只要是“一个祖人传下来的”，彼此便亲热起来。“亲热起来”是认同的程序。所谓认同，在家族关系中的分子觉得家中的人之所作所为乃自己之所作所为，家中的人有地位乃自己有地位，家中的人受侮辱乃自己受侮辱，家中的人有荣誉自己也分享荣誉。

谷德(William J. Goode)说：“……在许多社会中，一切主要制度性的活动是正式以血缘结构为基础的：例如，做父亲的人可能就是一家产业的主脑和经理。如果没有家庭里的心理动力的经验，那么无论是技能或价值都不能沁入人心。……”[9]中国传统家庭把这一结构和功能发挥到一个高度。之所以能够如此，系因家庭乃一**始原群体**(primary group)。[10]在一个家庭里面，各个分子之间的关系乃**始原关系**(primary relation)。所谓始原关系，有下列几大特色：第一，在始原关系中，如果有何反应，这一反应系对全体的反应，而非对其中一部分人的反应。一个儿子不尽孝，常常带累全家挨骂。儿子作贼，怪母亲教得不好。在始原关系中，各分子的交互影响乃单一的而且是全体一致的。所谓单一也者，乃反应一个特定的人，而且这一反应不能渡让给另一人。例如，

儿子对父亲的反应不能渡让给自己的儿子。兄弟尽管阋墙，但能"外御其侮"，这是全体一致的交互影响。这也就是说，他们在对外时不是各行其是，而是像一个人。中国人在抵御外侮时常用的词汇"万众一心"就含有这种意谓。这种心理状态是从始原群体的反应方式衍发出来的。第二，在始原关系中，各个分子之间的交往深切而且广泛，并且不问时地，不太拘形迹。直到现今，许多人不事先约定，随时跑到朋友家里，闲坐聊天，这就是始原关系的遗痕。第三，在始原关系中，个人的情感常能得到高度的满足，而且直接给其中的分子以安全感。中国有句俗话："在家千日好，出外一时难。"中国人过去深以"背井离乡"为苦。把这种情形和今日以旅行观光为乐事作一比较，可知时代的价值观念变动的幅度多么大！依始原关系而构造并且又支持和发展始原关系的群体叫做始原群体。以血缘为基础的家族是始原群体中最自然的一种。

中国社会既然一直把家族作为建造的础石，于是即令时至今日，公司行号以至于政司机构，在骨子里还有浓厚的家族成素。"中国是用家族伦理作中心的社会，故中国人最爱把家族的情谊硬加到朋友的关系上去。"朋友容易变成弟兄。对平辈写信往往称"吾兄"，"仁兄"；自称就是"弟"，"小弟"。现在还是有年轻人称朋友的父母为"老伯"，"伯母"。现今在下层社会朋友结拜为弟兄，便是"情同手足"的表示。传统中国文化分子趋向于把家族观念和关系扩大。直到现在，自己的儿女常被教导称谓自己的朋友作"伯伯"，"叔叔"；自己朋友的太座作"伯母"，"阿姨"之类。纵然这多少已经趋于成为礼貌的口头禅了，但毕竟是传统的遗迹。无论是"好"还是"坏"，这个传统在实际上是中国人公私不分的一个重要根源。而公私不分又是引用私人，树党营私，假公济私，以至于贪污舞弊的一条现成的通路。

通常，在一家之中有一个最高的位置摆在那儿。只要一个男性在辈分上“熬”到那个资格，并且合于族中代代相传的约定俗成或不成文的规条，他便可以享受应有的声威、尊敬、利益和支配权。如果这些特权受到挑战，那么便是一件严重的事端——严重到被认为动摇根本。如果这些特权式微，那么便意谓着社会结构从根本上动摇。所以，这种男性中心的特权主义，一直被传统维护着使不致受到侵犯。既然如此，于是中国的传统家庭，温暖中有森严，富于人情味但要付出忍隐的代价，[11]真挚时还有虚套的一面，可以依赖但也得作无条件的奉献。除了家长以外，至少在理论上，旁的人不能有钱，愈是辈分低和年岁小愈不能有钱。如果他们有钱，那么在名义上叫做“私房钱”。私房钱是不好见太阳的。妇女没有财产权。妇女在性的贞操方面被严格要求着；而男人在性方面的放纵则可得到较多的宽容。

婚姻的事关联到家族系统的维系，财产的承继，秘方、秘技的传授和社会地位之确保这些次元。所以，在中古时代，英国、法国和意大利的上等家庭，即令配偶不当，也是不大欢迎自由恋爱的。王室恋爱自由的范围更是小得可怜。在中国的传统婚姻里，男女双方当事人的感情因素向来是不在考虑之列的。当事人的婚姻，除非作“司马相如之奔”，是不能自主的，而须由“父母之命，媒妁之言”来决定。这种婚姻方式的含义，与其说是着重男女之间个人与个人的结合，无宁说是着重男女原属的两个家族的结合。这就是所谓“联姻”。所以，“结婚”和“联姻”不仅所指不同，而且涵义也不同。甲乙两个联姻的家族，又各有其联姻。所以，过去的家族关系，一扯就是一大串，牵一发而动全身。这种社会结构，很容易使中国人产生“通体相关”式的及“全体主义”式的思想形态。[12]复次，这种亲上加亲和亲外有亲的葛藤式的关系网之显明的界线何在，是很不容易划分的。所以，如果你嫌寂寞而爱攀扯的话，全中国人都非亲即故。并且，

这种越扯越多的心理取向，曾为社会所奖励。"单门独户"，冷冷清清，是大家可怜的影子。

在中国文化的传统里，婚姻和子嗣被认为一件不可分离的事体。当着财产、秘方和秘技必须传授给后代但无人可传时，便是具体的"绝后"。一旦绝后，何以上对祖先？一旦绝后，一了百了，生命即行幻灭，这是何等严重的事！所以，小孩，尤其是男小孩，被看作自己生命的延续，也是自己人生办总移交的对象和接祖宗"香火"的奥林比克火炬传递手。除了这一超自然的(super natural)意义以外，尚有一实际需要问题。正像许多史前社会一样，在中国传统社会里，将来能从事生产的男性小孩就是父母年老的保险费。"养儿防老，积谷防饥"，保险费不患其多。所以男性小孩生得愈多意即自己的库存资本愈雄厚。这一"形而上"的思想加上"形而下"的思想，大有助于中国成为世界人口第一多的国度。

在以男性为中心的家族或家庭中，族长或家长是合模(conformity)●的标准。族人或家人的世界观、社会观、人生观、模式行为、价值观念、教育方式等等，都得向他看齐。他又掌握着经济、嫁娶、葬丧、营建、迁移诸权力。下一辈的人，尤其是女子，从小就被教导得必须对长辈尊敬、畏惧、小心、将就、自抑。家长不嘉许的人，他不能接近；家长喜欢的人，他可不能公开讨厌。所谓"孝顺"，不只是要提供服务，而且是要顺其心，随其情，以至于无微不至。中国传统的家庭是血缘、生活及感情缠织起来的蜘蛛网。在这个网里，浓密的情感核心中有一个不可渡让和不可侵犯的父亲意像(father-image)。这个父亲意像辐射出一股权威主义的(authorilarian)气氛。父亲说话，儿女只有洗耳恭听。至少在制度上女儿不能同父亲辩论，媳妇更不用说了。即令父亲说错了，因被权威主义的气氛所压，或者为了顾到父亲的尊严，儿女有理也只好往肚里吞。所以，中国一般人很会恭维人，也很会骂人，但却没有

养成平等讨论问题的习惯。中国传统的家庭是雏形的权威主义之自然的养成所。

中国社会文化里的这一权威主义的父亲意像，好似物理学家所说的“膨胀的宇宙”，有一种膨胀的趋势。从前的县官大老爷，叫做“民之父母”，老师被看作是父亲那一辈的人，所谓“师徒如父子”。从前中国男人骂人好充“老子”。这一定是因为站在“老子”的地位便是站着上风。

二　中国社会的基型

顿尼斯(Ferdinand Tonnies)把社会分作两个类型。一个叫做**通体社会**(Gemeinschaft society)，另一个叫做**联组社会**(Gesellschaft society)。所谓通体社会，是通体相关的比较小单位的，联系密切的社区。这种社区是以意志之协同为基础的，并且是建立于其中分子的和谐关系之上的，同时又是依社习(folkways)[14]，基德(mores)[15]和宗教而发展，而得到尊荣。所谓联组社会是比较大单位的，无关特定人身的及由无历史关系和各不相属的片断联组而成的社会。这种社会的结合系以理知为基础，并且建立于约定和协议之上。在通体社会里，人同人间的关系之本身就是一个目的；其中各个分子之间期必有亲密的关系，而且里面的行为规范是传统性质的。这也就是说，通体社会的行为是以已经确立且为大家视为当然的规范为依据。可是，在联组社会里，各个分子及其间的关系是工具性的；行为的相互影响是超出特定人身以外的；情感是可以配给的；各人对于彼此的特别情况不太明了；行为规范与其说是传统式的，无宁说是以理知为归依的。

通体社会和联组社会各有各的特征。为了易于了解起见，我们现在把二者各有的特征列一个表对照出来：[16]

通体社会 ←—	—→ 联组社会
向极的记述辐辏	向极的记述辐辏
特殊主义的	普遍主义的
感情用事的	感情中立的
功能普化的	功能专化的
传统主义的	理知主义的
家族中心的	契约中心的
神圣化的	俗世化的
固执成见的	不固执成见的
无所为而为的	有所为而为的

我们在这里是把通体社会和联组社会当作记述的和分析的两种区别。我们把这两种区别作为彼此相反的社会理构型模(ideal types)。[17]严格地说,通体社会在实际上是不存在的,联组社会在实际上也是不存在的。这也就是说,在实际上没有一个社会是百分之百的为一通体社会,也没有一个社会是百分之百的为一联组社会。不过,有的社会的通体性大于联组性,而另外有的社会的联组性大于通体性。上列图表里的中线代表这两种社会之人为的划分。为了概念化之易于清楚进行,我们把通体社会当作一极,把联组社会当作另一极。我们又把趋向于通体社会的那些特征聚集在一个极,把趋向于联组社会的那些特征聚集在另一个极。二极的特征两相对照,它们的理构差别可以一目了然。这样一来,不同社会的实际差别也可以分开装进两边,像鸡装进一个笼里,鸭装进另一个笼里似的。

在未开发的,未工业化的和未城市化的生产团体里,一切社会活动与劳力的绝大部分被食物生产的事项所吸收。这么一来,文娱活动势必不能大量发展,而且文化水平长期停留在文字前期的阶段。这样的社会自然趋向于成为通体社会。这种社会的成员之间的关系常为血缘关系,与或邻居关系。在这种社会里,各分子之间常能“守望相助,疾病相扶持”;而且前后左右的人不是“伯伯”、

"叔叔",就是"大哥"、"大嫂"。所以,这种社会最能满足其中分子认同的要求。可是,在这种社会里,感情的牵连特别大,而且风俗、习惯以及一家一人的成败对人的拘束力也特别大。于是,社会控制(social control)对人的效力也特别强。所以,在这种社会里,法律是陌生的东西,逻辑的思考更是格格不入,成规定俗是统治一切的天经地义。因此,读书即是读经。

可是,一旦工业化开始,大规模的办事制度必须取代前此的私相授受和随便搞搞。于是,特定的人际关系不能维持了。家庭工业、手艺等等生产单位也无法不在合理化的经济应迫之前被大规模的生产单位替代。虽然,相同的墙脚下不一定长住(着)相同的花草;但是墙脚拆掉了,原有的花草确实失去了依附。社会的基层变了,社会的制度,甚至于一般的想法,也不能不跟着作某种程度和某种形态的调整,或作某些方式的适应。于是,原有的通体社会或快或慢地成了历史陈迹,代之而起的是联组社会。

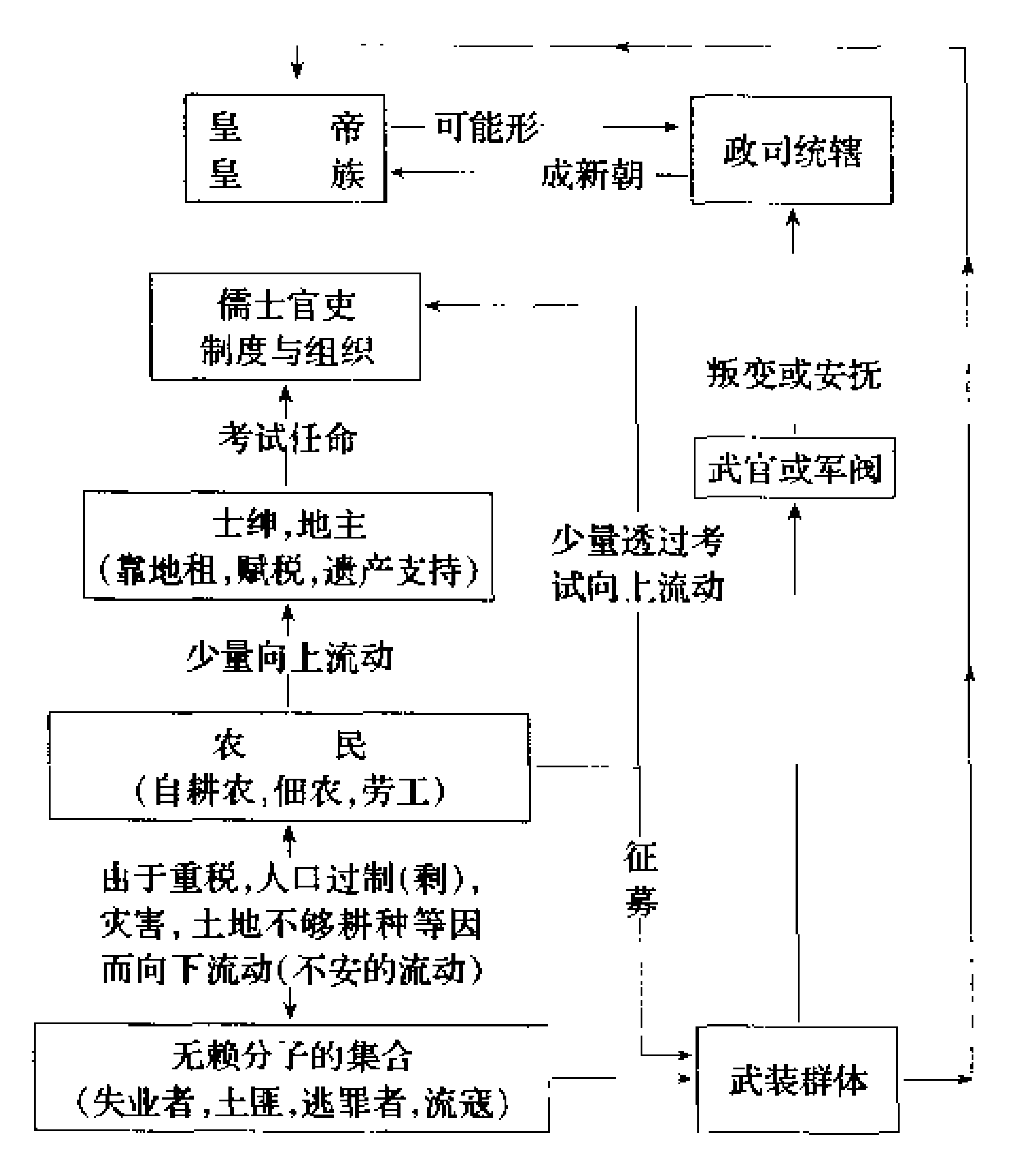
传统的中国社会是一种什么社会呢?在基本上它无宁是通体社会。这种社会的特征简直弥漫全国。但是,这并非说传统的中国社会里完全没有联组社会。至少,以**官办制度**(bureaucracy)作组织原理的社会是联组社会。不过,在传统中国,这样的社会,实在是飘浮在通体社会海洋里的小舟而已。通体社会的特征几乎笼罩着并且渗透到所有的联组社会。通体社会和联组社会的关系并不是同在一个平层之上。通体社会是中国传统社会的基底;而联组社会则是在这基底之上的面子。所以,在传统中国,我们可以说通体社会是**原级社会**(primary society),联组社会是**次级社会**(secondary society)。虽然联组社会和通体社会不同,可是在实际上中国的联组社会很少不从背后受通体社会影响的。在传统中国,朝政为一个家族所把持,一个官府有时被"太座"或"小舅子"或"门生故旧"在幕后操纵,都是由来已久的事实。所以,要深入一层

去了解中国社会文化,必须从了解中国的通体社会的结构和性质着手。

三 社会的层级

每个社会都有社会层级(social stratification)[18]和依之而行的社会流动(social mobility)。[19]社会层级是社会分类和社会价值及社会地位由之而划分的架构。社会流动,如注解十九所述,有直流和横流二种。二千多年来,中国的社会层级在基本上没有改变。在这么长久的时间里,即令最高一层位置的占据者代有更迭,而且社会结构周而复始地被战争、变乱和社会骚动所摇撼,可是,名号变来变去,人事换来换去,社会层级在基型上依然保持原样。它的各层之相对位置仍旧,价值系统如故,特征也是相似。在传统的社会层级中,父对子的关系是最基本的或最原基的关系(proto-relationship)。以这一种关系作底子和出发点,向社会的许多方相(phases)投射。投射到行政体制里的君臣关系时,君臣关系的分际之严和不可逆性以及君主之唯一性和无可替代性就是父子关系的一种形变(transformation)。当然,我们只说君臣关系是父子关系的一种形变,并没有说这二种关系相等。显然得很,除了上列共同的特征以外,二者有许多不同的地方。政府与庶民的相对地位是长老之与子民。这也是家族形态之一直接的投射。天子以下是孔门儒士所构成的官吏制度及其组体。在这一层级底下的一个层级是士绅和地主。在士绅和地主底下的是广大的农民。在广大的农民底下的有不务正业的无赖群体。这一层级的人素来是中国一般“正人君子”所瞧不起的。可是,在这一层级的人中,也素来不乏奇才异能之士;而且,机会来临时,他们是促使中国社会发生变动的一种重要酵素。当着时运到来的日子,他们爬到最高的那一层

级上的事，在中国历史上并不是绝无仅有。中国传统社会的社会层级，我们看看后面的图解就可明了[31]：



显然得很，这个图解有过分简化的嫌疑。这也就是说，传统中国社会的社会层级和社会流动并不像右列图解所表示的那么简单。比如说，落第秀才也可以加入或创造武装群体而从事叛乱。虽然关于社会文化现象的图解常易趋于过分简化的弊病，可是这个图解毕竟将传统中国社会的社会层级和社会流动之最基本的骨架和理则刻划出来。因此，这个图解至少可以作为研究传统中国社会的社会层级和社会流动之一**概念图式**（conceptual scheme）。

这样的概念图式诚然不是完全没有缺点，可是有这样的概念图式比没有这样的概念图式对于研究毕竟方便得多。我们试行分析这个图解，至少可以得到下面的了解：

第一，中国社会文化的发展并非依一个平面而前进。骈文、八股、律诗、词曲、神品画，不是一般人有机会学习的。在中国要写得一篇响亮的文章或写得一手能上朝的好字，必需有闲、钱、名师指导、十年寒窗等等社会文化条件的支持才有希望。终年胼手胝足为孝敬肚皮而忙碌的一般农民，怎易到达这种地步？中国文化的发展是有层级差别的。中国文化发展之层级差别大致与中国社会的层级差别相符合。在上列图表所示的五个层级里，各个层级所吸收的文化内涵并不完全相等。承平岁月的皇族是站在金字塔顶尖上的锦上之花。宫庭文化分子从不吝惜他们的精力和智力来培育这富于象征性的花朵。儒门士子是文字文化活动的中坚，是大传统的保持者也是普遍教化的推行者。士绅与地主层级是承上启下的中间层。农民层级位于社会层级之底层，他们的一般文化水平也相应地较低。广大的农村文化一般地滞留在文字前期的阶段。一般农人不识文字，他们的文化靠小传统来维系和延续。无赖分子是教化的相对脱轨者。

当一个国度的资源只有较少部分必须用来维持基本生活而较多部分不用到战争但用到经济发展等等增益性的活动时，这个国度才可能成为富有的国度。在富有的国度，文化的高度发展才具备进行的必要条件。然而，中国的可用资源的绝大部分消耗于膨胀的人口，而且有时还填不满那些嗷嗷待哺之口。这种情形，在广大的农村尤为严重。而同在农村之中，首先直接负担这种威胁的是农人。所以，农人没有余暇从事高级的文化活动。于是，他们的文化水平不可能不较低。更何况他们一直是战争人力消耗的一大来源？

第二,就作为一个动员系统来看[21],政司的发动是由皇帝透过儒士官吏制度而下及于百官以至庶民。这是一个单行道。这也就是说,只许皇帝管老百姓的事,不许老百姓管皇帝的事——除非造反。

第三,可是,就爬"成功的梯阶"来说,走向刚好与前者相反。爬成功的梯阶的人,无论他的起点是农民层级或士绅层级,一旦爬上了较他原来的层级高的层级,他不愿回头往下爬。从官吏层级退回到士绅层级或作地主,这是"告老还乡"的退步。这种退步,对有志于仕途的人而言,已经构成"不得志于有司"的挫折。因为,中国的传统不是学而优则商则工,而是学而优则仕。如果要一个做过官的儒士退回成功的梯子而脱下长衫与劳工为伍,同农人一样生活,那么他所受的难堪和挫折只比自杀好一点点。所以,"贬"成为一种对有身分和地位者的处分。"退隐林泉"是保全地位的一种远隔方式。安全!

第四,从儒士官吏到皇族皇帝是"此路不通,行人止步"。至少在制度的理论上,每个男人可以做官,而且可以做到宰相。至于做"君临万方"的皇帝,不用说在制度上根本无路可通,而且想都不可以这样想。这种想法,老早在儒门"君君"、"臣臣"的观念之教育化和社会化的过程中消弭于无形。"彼可取而代也"的念头只有特别出格的人才会灵光一闪的。这样出格的人似乎百年难得一见。儒门的"忠君"制度在堵防"篡夺"行为上确曾收到相当的实效。所以,无论什么商标和行号的天之子,为了维护现状,一律接纳儒学。

然而,还有一大缺口儒士始终未曾堵塞起来。这一大缺口就是前图所示的"不务正业之徒"的社会流动。这些人物流动的通路是"做土匪","作流寇",或者"当兵去"。这条通路是中国历代动乱之一源,而且弄得不好也是"江山易姓"之一源。这些人物本来是些生活不安的"不逞之徒"。万一他们之中出了个把作"彼可取而

代也"之想的人物,而且机会凑巧,他们就可能冒天下之大不韪跑到金銮宝殿里坐起来。只要他坐稳了,就不愁没有儒士来替他搬道具,正名位,奉正朔,行人臣礼。几千年来,这样的政治戏剧不止重复上演多少次!儒门的政治哲学竟完全是政治的现状主义!

我们看上面的图解,可知武装群体是一个不稳定的因素。它有时固然可被安抚,但是有时却"行不由径",坐直升飞机来"窥窃神器"。这时,参加的人面临"成则为王,败则为寇"的决定关头。在这种情形之下,坐在宫殿里的人也面临"存在"或"覆灭"的考验。中国社会文化的价值取向是拒变,视变为不可欲,因此,长期没有发展出一套适应变的机能,尤其是价值观念。可是,人类的生活不能完全不变。在许多情形之下,大幅度的变是无可避免的。在这两种力量相激之下,于是在中国"变"与"乱"常酿成一回子事。这是大值得研究的一个根本问题。

四 我族中心主义

这里所说的我族中心主义(ethnocentrism)是文化人类学研究的题材之一。在通常的情形之下,一般民族或文化单位对于自己的风俗、习惯、制度、文物、传统、生活方式、价值观念和文化理想,当其继续发挥功能时,总是有意无意持爱护的态度。笼统地说,如果一个国度就是一个文化单位而且这个文化单位就是这个国度,那么一国的国人之爱护其国的文化毋乃一件自然而然的事。因为从文化的观点来说,这个人是其国文化对他涵化之产品。所以,就这一意义来说,任一文化的文化分子多少都是我族中心主义者。

但是,从这一基础上出发,碰到不同的——顺利的或不顺利的——情境,我族中心主义有不同的发展:一种发展是良性的;另一种发展是恶性的。良性的我族中心主义是肯定并且爱护自己文

化的风俗、习惯、制度、文物、传统、生活方式、价值观念和文化理想，但是同时也欣赏并且尊重其他文化里的这些东西。恶性的我族中心主义首先未自觉的肯定有些绝对的价值，而且这些价值就是存在于我族中的，并且真是优于一切文化者，因此对别的文化特征都看不顺眼，而有意无意存一种鄙夷甚至排斥的态度。[22]

同是我族中心主义，又有程度强弱之分。我族中心主义的强度与文化之濡化成反比。因此，愈是通都大邑或交通辐辏之地，我族中心主义愈淡薄。反之，愈是闭塞之地，我族中心主义的色彩愈浓厚。依此，在文前社会里，我族中心主义成为伦范规律或价值观念的根源。在文前社会中，本乡人如果违犯了该一社会视为神圣的规律，那么将会受到种种严重的处罚；异乡人如果违犯了这些规律，那么将会遭受极端的厌恶和反击。之所以如此，是因在这种社会的分子之间有意无意流行一种观念，即是把己群的意索(ethos)视为一切价值的中心，而且比任何别的东西更较重要，一切他人的行为必须以之为标准来评价。例如，梁启超的"笔锋常带感情"常为中国文人所称道。之所以如此，因为中国社会文化在基本上的意索是重感情，而厌读"枯燥的文章"。其实，说理的文章而又不枯燥，是易蹈歪曲之险的。当然，我们这样说并不表示文前社会在一切情形之下都是不可取的。在事实上，文前社会有许多令人愉快的地方。在许多情形之下，所谓"野蛮人"并不比"文明人"更野蛮。时至今日，"文明人"之间的欺哄、诈骗、残害、压榨、利用、威胁，一点也不比"野蛮人"更文明。所谓的"野蛮人"，在他们自己的社群里面往往并不太野蛮。他们爱用"咱们"这个观念来思想。对于亲近的人，他们较少用惩罚来治罪。同一件事，外人犯了可能惩罚，自己人犯了则常宽免。所以，在这种人里非人身的法治很难建立起来。他们的"野蛮"之发挥，多向着社群以外的人。他们对于社群以外的人缺少怜悯，并且轻视外方人。他们觉得"非我族类，其

心必异"。于是,俘虏、屠戮、火烧或用毒箭射杀,都不是希奇事。纳粹党人之大规模地消灭犹太人则是耸人听闻的现代活报。在许多语言中,"人"的意思就是"我们的人",而"那些人"意即"敌人"这些字眼,并不是单纯地用来指谓人身或团体,而是带有强烈感情作用的价值判断并且暗示一严格不可逾越的彼此之分。这种念头又是建立在狭隘的世界观和社会观之上。维斯特马克(Edward Westermarck)所记述的实例颇饶兴味:

像别种利他情绪一样,爱国之情往往使人过分高估他所感触到的事物之品质;而一个人爱他自己的国邦之情则较此尤甚。一个人爱他自己的国邦之情和爱他自己之情,几乎不可分地搀合在一块。一般典型的爱国者具有一种强烈意志来相信他的国邦是世上最好的。像今日许多人所想的一样,如果这种硬是把一件事固执地信以为真的意志是真正爱国心的特征,那么野蛮民族和任何人一样地是好的爱国者。当野蛮人和白种人打交道时,他们常常特别对于白种人那股优越自大的气氛感到惊奇。照他们自己看来,他们远比白种人优越。照爱斯基摩人的信仰,第一个人虽然是上天所造,但造得不成功,终于抛到一边去了。这个被抛到一边的人叫做苦农纳(kob-lu-na)。苦农纳的意思就是"白种人"。但是,上天第二次造的人成功了。上天第二次造的人是一个完人。这个完人叫做英绿(in-nu)。英绿是爱斯基摩人自称之名。澳洲的土著,当着有人叫他工作时,往往回答说:"白人在工作,不是黑人工作。黑人是绅士。"奇帕瓦斯人(Chipewas)在做错了任何事时就说:"像白种人一样笨。"当一个南太平洋岛民看见一个极其愚笨的人时,他便说:

"你多么蠢;也许你是一个英国佬。"威廉士先生(Mr. Williams)告诉我们,有一个费基岛人(Fijian)到过美国。他的首领问他白人的国是否比费基岛(Fiji)好些,而且如果是好些的话,好在哪些方面。在他开口尚未说太多的真话时,一个人就喊道"他是一个饶舌的家伙",另一个人喊"他是一个老脸皮的人",又有人说"宰掉他"。柯瑞克斯人(Koriaks)则比较善于辩论。当他们听到别国的人说别国怎样怎样好时,他们为要证明这些话是谎言,便对这位异乡客说:"如果你在家乡有那么多好处,那么为什么费这么多的事来到我们这里?"可是,柯瑞克斯人又被他们的邻人楚克齐(Chukchi)看不起。楚克齐人管居在附近的人叫做老妇人。老妇人只会喂鸡养鸭,此外别无用处,因此只配做他们的仆人。艾奴人(Ainu)瞧不起日本人。日本人也瞧不起艾奴人。他们都相信"他们自己的血统及后代比世界上一切别的民族都优秀"。甚至锡兰地方倒霉的维达人(Veddah)也把自己看得很高,而看不起他的文明邻人。正像文明人一样,野蛮人把一切美德都归于他们自己。……莫顿桑的爱斯基摩人(Eskimo of Norton Sound)自命为优皮客(yu'-pik),意即优秀和完美的民族。可是他们却管印第安人叫做英加里克(in-ki-lik),这个名字是从"跳蚤蛋"一词转出的。当格陵兰人看见一个外国人谦和而且彬彬有礼时,他往往说"那个人几乎和咱们一样的教养好",或者说"他开始像个人样子了",这也就是说,他像个格陵兰人了。野蛮人把他们自己的人当人,把他们视作一切其他民族的根源,并且是占据大地的中央。霍顿图人(Hottentots)喜欢将他们自己叫做"人上人"。美国赫德逊湾(Hudson Bay)乌格瓦区

> (Ungava Bay)的印第安人自称为尼尼奈(nenenot)。这个名词的意思是真正的或理想的红色人种。伊利诺州印第安人的语言里“伊利诺(illinois)”意即“人”——好像他们将所有其他的印第安人都看作野兽似的。海第(Hayti)岛上的番人相信他们的岛是天下第一的岛,日月是从岛上的一个岩洞里出来的,而人是从另一个岩洞里出来的。照蔻尔先生(Mr. Curr)说,每个澳洲部落的人都把他们的家乡看作大地的中心。而且他们大都认为这个中心在任何方向的面积都只有几百英里。[23]

一个费基岛人开口尚未说太多的真话报告他在美国所见所闻的事实时,就被同乡嚷着要“宰掉他”,可见“是什么就说什么”是一件多么难的事。原因之一是岛民传统地认为他们的岛是世界上最好的。他们不愿意听说世界上有更好的地方来打破了他们心中的完美图像。“月是故乡圆”。善辩的柯瑞克斯人当听到别国的人说别国怎样怎样好时,便反问人家说,既然你们的地方那么好,为什么还要往我们这里跑。现在你们往我们这里跑,足证你们那里不好。在这一论证中柯瑞克斯人假定了一个前提,就是凡自己的故乡好的人一定不会往外面跑。显然得很,柯瑞克斯人需要学习一点初等逻辑。他们的这个前提是不能成立的。当一个人的故乡好的时候,他可以因恋乡之故不往外跑;也可以因别的原故往外跑。既然如此,我们就不能藉他往外跑这一事实来证明他的家乡不好。美国人觉得美国好,但是他们有些人还是要深入非洲蛮荒。这些人都自命优秀民族,但同时又被别人不承认所抵消。这倒是很有趣的现象。

但是,这种我族中心的念头,并不限于未开化的部族才有。许多文化古老的民族,或文化复杂的社区,甚至有文字的文化之早

期，也有这类窄狭的世界观。维斯特马克接着说：

在有古老文化的民族中，我们可以碰到类似的感情和观念。中国人一出生便被灌输一种观念，说他们比一切其他民族都优秀。在中国人的著作里，无论是古代的还是近代的，“外国人”一词与鄙夷之词绞在一起，意即无知，粗野，顽固不化，低级的异邦，并且得依中国而活。照孔子自己看来，中国是“中朝”，乃“合诸大邦而成者”，“此诸大邦都在天之下”；在中国以外，只有未开化的和野蛮的部族。照日本人的观念看来，日本是上天创造的第一个国邦，并且是世界的中心。古代埃及人自认为一特别的民族，特别为上帝所宠爱。只有他们才可叫做“人”(romet)，至于别的民族，则是黑人，亚细亚人，利比亚人，而不是“人”。依据**迷执**(myth)说来，这些民族都是从上帝的仇敌传衍下来的。希伯莱的先知们常常提到亚叙人的民族骄傲。这事在楔形文字的铭刻上随处显然可见。亚叙人自称怎样聪明，勇敢，而且有力量。他们像洪水似的冲走了一切抵抗。他们的国王是“无敌的，不可抗拒的”，而且他们的上帝是远在一切民族的上帝之上的。照希伯来人看来，他们自己的土地是“一个特别美好的地方”，“流出牛奶和蜂蜜”，“乃一切土地的光耀”。希伯莱人是上帝的选民。这些上帝的选民是“上帝特有的人民，高于地上其他一切人民”。至于古代波斯，据希罗德特斯(Herodotus)说：“他们自认在一切方面远优于其余一切人类。他们认为别的民族，愈是住的与他们邻近，便愈优秀；反之，愈是住的离他们远，则愈是人类之中卑下的。”在这种时日，波斯君主的称号为“宇宙的中心”。要说服

一个土著的伊士法罕人(Isfahan),要他们相信欧洲的任何首都比他故乡的城市好,为事匪易。希腊人把德勒菲(Delphi)或德勒菲庙的一块圆石叫做"肚脐眼"或"地球的中点"。他们认为他们自己和野蛮人之间的关系自然是主人和奴隶之间的关系。[24]

既然许多文化都有我族中心的观念,可能是文化发展到古代形态的饱和阶段都难免如此。这种形态要文化发展到了现代的阶段才可消除。我们且看一七九三年乾隆皇帝复英国国王的来书:

己卯赐英吉利国王敕书曰:咨尔国王,远在重洋。倾心向化,特遣使恭赍表章。航海来庭,叩祝万寿,并备进方物,用将忱悃。朕披阅表文,词意肫恳,具见尔国王恭顺之诚,深为嘉许。所有赍到表贡之正副使臣,念其奉使远涉,推恩加礼。已令大臣带领瞻觐,赐予筵宴,叠加赏赉,用示怀柔。其已回珠山之管船官役人等六百余人,虽未来京,朕亦优加赏赐,俾得普沾恩惠,一视同仁。至尔国王表内恳请派一尔国之人住居天朝,照管尔国买卖一节,此则与天朝体制不合,断不可行。向来西洋各国有愿来天朝当差之人,原准其来京。但既来之后,即遵用天朝服色,安置堂内,永远不准复回本国。此系天朝定制,想尔国王亦所知悉。今尔国王欲求派一尔国之人住居京城,既不能若来京当差之西洋人在京居住不归本国,又不可听其往来常通信息,实为无益之事。且天朝所管地方至为广远。凡外藩使臣到京,译馆供给,行止出入,俱有一定体制,从无听其自便之例。今尔国若留人在京,言语不通,服饰殊制,无地可以安置。若必似来京当差之西洋

人，令其一例改易服饰，天朝亦从不肯强人以所难。设天朝欲差人常住尔国，亦岂尔国所能遵行？况西洋诸国甚多，非止尔一国。若俱似尔国王恳请派人留京，岂能一一听许？是此事断断难行。岂能因尔国王一人之请，以致更张天朝百余年法度？若云尔国王为照料买卖起见，则尔国人在澳门贸易非止一日，原无不加以恩视。即如从前博尔都嘎尔亚、意达哩亚等国，屡次遣使来朝，亦曾以照料贸易为请。天朝鉴其悃忱，优加体恤。凡遇该国等贸易之事，无不照料周备。前次广东商人吴昭平有拖欠洋船价值银两者，俱饬令该管总督由官库内先行动支帑项代为清还，并将拖欠商人重治其罪。想此事尔国亦闻知矣。尔国又何必派人留京，为此越例断不可行之请。况留人在京距澳门贸易处所几及万里，伊亦何能照料耶？若云仰慕天朝欲其观习教化，则天朝自有天朝礼法，与尔国各不相同。尔国所留之人即能习学，尔国自有风俗制度，亦断不能效法中国，即学会亦属无用。天朝抚有四海，惟励精图治，办理政务，奇珍异宝，并无贵重。尔国王此次赍进各物，念其诚心远献，特谕该管衙门收纳。其实天朝德威远被，万国来王，种种贵重之物，梯航毕集，无所不有，尔之正使等所亲见。然从不贵奇巧，并无更需尔国制办物件。是尔国王所请派人留京一事，于天朝体制既属不合，而于尔国亦殊觉无益。特此详晰开示，遣令贡使等安程回国。尔国王惟当善体朕意，益励款诚，永矢恭顺，以保乂尔有邦，共享太平之福，除正副使臣以下各官及通事、兵役人等正赏、加赏各物件另单赏给外，兹因尔国使臣归国，特颁敕谕，并锡赉尔国王文绮珍物具如常仪。加赐彩段、罗绮、文玩器具诸珍，另有清单。王其祇

受悉！朕眷怀特此敕谕。……至于尔国所奉之天主教，原系西洋各国向奉之教。天朝自开辟以来，圣帝明王，垂教创法，四方亿兆率由有素，不敢惑于异说。即在京当差之西洋人等居住在堂，亦不准与中国人民交结，妄行传教。华夷之辨甚严。今尔国使臣之意，欲任听夷人传教，尤属不可。以上所谕各条，原因尔使臣之妄说。尔国王或未能深悉天朝体制，并非有意妄干。朕于入贡诸邦诚心向化者无不加以体恤，用示怀柔。如有恳求之事，若于体制无妨，无不曲从所请。况尔国王僻处重洋，输诚纳贡，朕之锡予，优加倍于他国。今尔使臣所恳各条，不但于天朝法制攸关，即为尔国王谋亦俱无益难行之事。兹再明白晓谕尔国王：当仰体朕心，永远尊奉，共享太平之福。若经此次详谕后尔国王或误听尔下人之言，任从夷商将货船驶至浙江、天津地方，欲求上岸交易，天朝法制森严，各处守土文武恪遵功令。尔国船只到彼，该处文武必不肯令其停留，当立时驱逐出洋。未免尔国夷商徒劳往返。勿谓言之不豫也。其懔遵毋忽。特此再谕。[45]

这篇大作可以说是典型的我族中心主义的作品。这篇作品的口气颇令人想到我族中心主义是一种高级享受。

五　离隔和心性凝滞

离隔有两种。一种是自然地理形成的；另一种是人理条件形成的。虽然，自然地理的形势在某种程度以内可以影响到人理条件形成的离隔，但是二者究竟不是一件事。我们不难设想即令完全没有自然地理形成的离隔但是还可以有人理条件形成的离隔。

在过去，自然地理形成的离隔较多，而且自然地理形成的离隔助长人理条件形成的离隔。时至今日，由于轮船、航空、电讯及地球卫星等科学交通技术与工具之高度发达，自然地理形成的离隔在迅速失去作用中。可是，这并不必然意谓人际由人理条件形成的离隔条件之消失。[24]东西柏林之间的一道围墙便是很刺目的说明。政治原因、民族情感、经济壁垒、观念歧异和国防理由，都是构成人理离隔的重大条件。铁幕就是一个具体表现。我族中心主义所构成的情感与价值之幕更是种植在文化分子心里的人理离隔。怀抱强烈的我族中心主义者，对于“异族”的东西，即令近在眼前，他也以其“不如我”或“没有价值”而不肯吸收或虚心学习。塞门波(Ellen Churchill Semple)说：

> 一个民族具有……两种位置。一种位置是直接的。直接的位置是以其实际的领土为基础。另一种位置是间接的，或邻近的。这种位置是由这个民族与其最接近的国邦之关系产生出来的。第一种位置是脚底下的土地问题；第二种位置是这些人民同他们的邻居产生的问题。[25]

第一种情形是单纯的地理问题，在交通技术和工具不发达的时代，一个文化因山川阻隔或大海横绝而少与别的文化往来。一个文化少与别的文化往来，便天然在相对的离隔状态之中。这种离隔即是前面所说的地理的离隔。古代的玛耶文化、印加文化、白种人未到澳洲以前土人的固有文化，都是在这种离隔之中。第二种情形主要是人为因素造成的。例如，越南和越北目前的“对立”，古巴和美国目前的“对立”。处于人为的对立状态中的文化，即令近在咫尺，也拒绝交往。这种离隔的情形就是**邻近离隔**(vicinal isolation)。

地球上的离隔状态可说自古已然，到现在并未消失。如果一个农业社会在书写相当发达并且交通频繁的现代世界还是停留在文字前期的遂生状态，并且跟外界不太交往，那么这个社会就是生存在离隔的藩篱里。从前的猓猓与汉人的关系便是这种关系。这种离隔状态极易衍致**心性凝滞**(mental immobility)。如果以游猎民族或海洋经商的人之心性作参考点，那么农村社会的心性是凝滞的，于是长年殊少变化．而拒变的伦范价值取向更有助于心性的凝滞。当着一个文化与别的文化之接触范围有限时，知识方面的贫乏及思想活动的易于定型是难以避免的结果。如果一个群体的分子一辈子只听过一种言词，只读过一种经典，只看过一种样品，那么他将会以为这个世界就是他所见所闻的那个样子。夏天的虫是不容易想像地球上还会有冰。正如绅·比文(Saint-Beuve)所说，这类人只知道他们自己，而且只承认他们自己。这话颇值玩味。如果一个群体的分子在实际上不知悉新奇的事物，甚至连旧材料之新的安排方式也不知道，而只接触到一再重复的安排方式、固定的习惯，从自然界得到的暗示，以及历史和神话，那么其想像的天地之窄狭是可以概见的。像过去的澳洲、新西兰和非洲内陆等"禁地"，与夫中国往日云贵山区，是很难不落后的。

离隔的结果是文化分子常年只受到同质的刺激．文化分子常年只受到同质的刺激，于是反应不免定型化。文化分子的反应定型化，于是心性无法不凝滞。文化分子的心性一趋凝滞，于是不愿或不能改变其行动方式和思想路线，尤其是不愿撤销他的基本观念和基本前提。当然，这并不表示他生来就是落后的或保守的，而只是说长期的离隔和单调的刺激使人在许多方面形成固定的反应习惯。这种固定的反应习惯一经形成便衍生一种抗拒改变的倾向。所以，生活在比较离隔的文化里的民族很少有显明的和积极的改变其现状的欲望．不仅如此，他们不欢迎一个突如其来的入

侵因素打破其代代相传的生活方式。中国的农村生活最足代表这种状态。这种状态并且衍发出一种"知足常乐"的人生哲学。这样的人生哲学回过头来又帮助心性凝滞。普遍的不识文字，这种情境有助于心性凝滞。

这样的社会对于发展出严厉的社会控制是一个有利的温床。当社会控制一旦建立起来，文化的固定性也就随之增长。于是，永恒不变的世界观和道德观便被坚持固执。所谓永恒不变的形上哲学也滋衍出来。不变，是利于统治的。多利安人(Dorian)心性凝滞，而爱奥尼亚人(Ionian)则心性灵动。当柏拉图访问斯巴达时，看到多利安人因被离隔而心性凝滞大为羡慕。他为了建立一个理想国，主张人民与外界分开，把理想国封锁起来，不与外界发生关系。真人(homo sapiens)，正像灰狼等等高级动物一样，有领土和疆界的观念。享有土地便利的民族常用人为的方法来保持对外的离隔状态。非洲部族往往在村落附近设下陷阱以防入侵。切尔克斯(Cherkess)、苦尔德(Kurds)及克夫尔(Kafirs)这些山地人居住在难以达到的地方，并且对外来的人深闭固拒。西藏人把他们奉为诸神之神放在僻远的山谷里。这类情境可以防止外来文化之入侵，因此也就是利于保持自己社会文化的纯洁性。滇缅边境里的住民还保持着明朝服装并且操中原口音的语言。这类情境水到渠成地有利于各形各色的"愚民政策"之构成。社会文化因此政策所形成的固定不变的秩序，对于统治的维持是一个基本的便利。

我们的讨论进行到这里，我们碰到一个根本的问题：一般人在本性上究竟是趋向于抵抗变化还是喜欢变化？我们要解答这个问题，首先必须明了所谓"人的本性"是什么。这个问题在科学上是很难解答的，也许根本就是一个拟似问题(pseudo-problem)。自来一般人和宗教家及道德家所说的"人性"是经过各种文化涵化染过了色的"人性"。没有经过这一番染色的"人性"是个什么样子，

我们实在难以想像。即令我们能够想像，我们的想像之本身还是文化涵化之产品——甚至我们的夜梦也是文化涵化的产品。[23]我们藉已经文化染色的想像来想像那已经文化染色的“人性”，就像戴上有色眼镜来看有色的东西。这怎样看得清楚它的“真相”？所谓“人之初，性本善”的话，是无根之谈。“人之初，性本善”之为无根之谈，正犹之乎“人之初，性本恶”之为无根之谈。“人之初”之性究竟是个什么样子，我们只能说不知道。因为，在实际运作的技术上我们很难创造一个文化真空的情境，让受试验者生活在里面，因为，这个情境还是“文化的”情境。即令我们将受试验者分别放在地球上一切有代表性的文化情境里让他们平均地受到所有这些文化的涵化，我们所能求得的充其量只是一个平均数而已。这也就是说，我们无法将一组人所受文化的涵化抽尽到等于零，然后求得“人性”的绝对值。依此，严格地说，一般人所说的“人性”只是一个假设或一组假设的性质。而宗教家和道德家所说的“人性”更只是从宗教和道德的展望孔里看的“人性”。

根据上面的分析，我们可以知道，所谓“一般人在本性上究竟是趋向于抵抗变化还是喜欢变化”这个问题，如果要能解答，只有把它当作一个社会文化的问题才有实际的可能。关于这个问题，许多人类学家和社会学家提出不同的看法。

巴格哈(Walter Bagehot)强调说，静止的状态乃人的常态。在历史上最大多数种族是不进步的。他所得到的资料显示许多文字前期的民族和准文字前期的民族极其固执地保持他们古旧文化的特征。因此，显示着高度的心性凝滞。柏拉雪(Vidal de La Blache)说，在孤立的文化中，还是有某种进步；可是，过了一阵子，进步又变得疲弱无力。对这种文化，除非有外界入侵的因素打破这种恶性循环，否则文化呆滞就取得优势的拘束力。可是，我们不能由此就下结论说，人是天生下来停滞不前的。欧格本(Ogburn)

曾指明："在某些情境中，人希望有所变动；而在另外的情境里，人不希望有所变动。"[49]无论怎样，最不利于文化变迁的情境是邻近离隔。一个民族在文化变迁的过程中采取新的文化特征时所遭遇的内部困难常有非局外人所易想像的。[50]文化呆滞以及与之相互滋衍的心性凝滞，并非所谓"国民性格"或"人性如此"的结果而是文字前期的社会文化所常遭遇的特殊情境有以致之。我们试分析地观察所谓"原始文化"的一些个案便可明了这一方面的真相。

博斯指出，抗拒改变和孤立情境是相互关联着的。原有文化分子处此情境之中在情绪上厌恶自己根深蒂固的习惯被外来力量换掉，也力保自己任何未假思索而发的反应方式不被搅乱。[51]

> 我们亲眼看见与我们习以为常的反射行为相违背的行为时，就激起我们密切的注意。如果要我们也接受这一新的行为，那么首先得克服这些强烈情绪的抗阻。[52]

由此可见，凡足以引起强烈抗阻情绪的文化变迁，其进行的过程没有不困难的。生活在被重重情感与价值观念的铁丝网所束缚的邻近离隔中的社群里的人，他们长期不易滋生改变自己现状的念头，是不难想见的。

当然，这并不是说在离隔之中的文化丝毫没有变迁。有变迁的，不过幅度恒常不大。它的变迁幅度通常只限于在社群的基本德目和基本价值观念以及基本行为模式，以及由此诸因子所形成的基本情感所能容纳的范围以内。这个范围是有弹性的。但是，它的弹性有弹性极限。这一弹性极限也就是一个文化的适应极限(limit of adjustment)。外来文化的冲击如在这一适应极限以内，那么它所带来的文化特征就可被原有文化吸收；如在这一适应极限以外，那么不是引起原有文化抗拒，就是引起它内部的纷乱，甚

至文化解体。同为适应极限,邻近离隔的社会与邻近开放的社会也不同。一般说来,如果其他一切条件保持不变,邻近孤立的社会之适应极限比较小,而邻近开放的社会之适应极限比较大。例如,美国东北部工商社会的适应极限比西南部农业社会的适应极限较大。一个社会文化里未假思索的反射习惯愈是处于基本地位,则反应愈不易越出原有型模以外。在这种情形之下,特别从合于成规旧制的文化分子甚至对变迁有一种神话式的恐惧。站在这种恐惧背后的,是把古旧的和习见的事物视为神圣不可侵犯的赐与。在这些分子的心目中,有一种感情的光圈围绕前人留下的教言和制度。如果他们懂得历史,那么他们的历史天然是前人这些遗产的记录簿。如果他们懂得哲学,那么他们的哲学天然是替古圣先贤之教提供理由的侍臣。传统中国的社会文化里就是这种情形。

上列情形里加上家的作用,则血缘结构及其关系即容易滋蔓。在这种文化里,社会联系的组成主要地靠血缘。这样一来,其他非血缘关系的社会关系不是无从发展便是被切断,至少不能发生应有的功能。在传统中国,亲戚六眷一来,现代化的公司行号就开不好,现代化的政治组织也形成不了,甚至一本现代化的刊物也办不出。血缘关系是原始的,是利害与共的,也是唯感情主义的。所以,血缘关系在发生它的功能时,常使人只问恩怨,不问是非;常使人只讲情分,不管对错。结果,这类人满脑袋盘算的都是人情方面的亲疏厚薄,满身缠绕的都是人事牵联,一天到晚小心留意的是人际的得失利弊。于是,心灵固蔽,思想停滞,因而新创无由。不独如此,血缘团体、传统的养育方式,大大地影响泡在其中的小孩之性格形成。这么一来,血缘团体及传统的养育方式替成人的思想和行为之合模性及齐一性打下牢不可破的基础。我们试看"大老爷型"、"大少爷型"、"老太太型"、"少奶奶型"、"林黛玉型"等等,便知端底。我们再看宫中的"皇帝型"、"王爷型"、"太后型"、"太子

型"、"太监型"等等,可思过半。光绪皇帝之所以失败,原因固然不止一端;可是他在思想上和行为上出格而不"合模"则是不可忽视的一端。在血缘结构里,如果有人不从合于其惯例,并且打破其联系,那么简直像剪断了脐带似的。在血缘结构中,对生物逻辑的适应力与生物文化的合模性之要求较之对任何别的社会团体之适应力的要求多得多。在联组社会中,契约关系是主导的关系。公司的契约一旦解除,经理与属员的关系即行终了。可是,在血缘渗透的社会中人际关系不是如此。他一朝做了你的长官,便永远是你的长官。父兄与子弟的关系之阴影在这一场合出现。于是,人的观念活动及情感一辈子被笼套在这个由上而下的架构中。在这样的社会里,人的心性自然而然就被凝滞住了。被凝滞住了的心性是合模作用的现成园地;虽然后者也巩固(consolidate)前者。在传统的中国社会文化里这种情形像空气般地存在。

六 合模要求

这里所说合模要求,依前所述,是指一个社会与或文化要求其中分子之有意或无意的行为合于成俗,要求其中的制度只是前在制度之复制(duplicate)。就这一意义来说,一切社会与或文化之社化与或涵化以不同的程度有要求合模的倾向。试设想一个情境,在这个情境中,社化与或涵化对合模的要求等于零,这个社会与或文化还能延续下去吗?在实际上,不仅不能延续下去,而且根本会瓦解。所以,社会文化的合模要求是任何社会文化普遍的要求。可是,这里的问题不在合模要求之有无,而在它的程度之多少。任何社会文化必须有合模要求以维持它的存在并作它的发展之所本。但是,合模要求太强,在一方面固然有助于维持社会文化的稳定,但是在另一方面也拘束了创造能量、适应力以及进步的级

距。中国社会文化的问题就出在这里。

如前所述,传统中国的社会文化在广大的基底上是通体社会与文前社会及其文化。这种社会文化的合模要求是大于联组社会与文期社会的。它固然产生了稳定作用,但同时阻碍了变和进步。传统中国的社会文化要求文化分子在行为、衣着等等方面须"同人样"。如果有"异言异服"的,那么就受到社会一般人讥评,目为"妖精"。在大家之间流行的口语"与众不同",意含对标新立异者之轻微的抨击。女儿大了得包小脚,母亲不假思索地这样做,因为大家都是这样做。即令被包脚的女儿痛得流眼泪,也不能改变母亲的这种模式行为。在海禁未开以前,女儿的脚一代接着一代地被包下去,几乎没有人对于这一模式提出疑问,也几乎没有人产生这样的疑问。只是后来海禁大开,中国文化分子亲眼看见西洋女子的大"洋船脚",才晓得并非普天之下凡女子都得包小脚。这才慢慢导致"天足运动"。但是,这一运动因不合成俗而引起抗阻。于是,在"还我天足"与"保卫三寸金莲"之间引起拉锯战。这一拉锯战持续了半个世纪之久,"还我天足"运动才得到决定性的胜利。由此可见合模作用是怎样顽强。[33]

至于制度的合模强度,并不下于成俗。在中国,一个制度的建立,在起头的时候常常是很艰难的。一旦立之既久,就逐渐成俗化而与风俗习惯不能清楚划分,因此要更改也就非常困难。除此以外,中国文化分子又发展出一套反对更改的"理论",从思想方式之内化来阻挡更改制度。这种"理论"要求中国文化分子在制度的建立上必须遵守"古圣先王之法"。"自我作古"在中国是一句讥讽人的话。在思想上,中国知识分子自幼通过读四书五经已将思路纳入孔孟"正轨",别的都被认为是"歧路"。复次,许多人的功名利禄又和既成制度所形成的既存秩序相互依存。于是,合模力之强,除了诉诸激烈的行动或听其自然萎缩以至于消灭以外,简直是牢不

可破。自王安石变法到康梁变法之所以失败，一方面的原因在此。最奇妙的情形是，即令存心改变制度的人，也不敢和所要改变的制度正面去碰，而在战术上必须抄到这一制度的后面，利用这个制度来打击这个制度。这就是为什么康有为要“托古改制”。在康有为以后闹“革命”的许多人利用“自古有之”来赚取一般中国文化分子的信服之例子是很多的。

上述成俗、思想和制度之有强烈的合模作用是显然易见的。不仅如此，至少在传统中国，甚至文学与艺术也隐含牢固的合模作用。中国人写字必须临帖。如果临名家之帖而临得逼真，“得其神韵”，或某一笔像某某人的，便受到“内行”赞赏。如果一个人写字别出心裁，自成体势，那么要得到大家赞赏是很难的。作画、填词、作骈文、作律诗，都有严格的格律。如果一个人所作的画或诗或词，合于既成格律，那么便算及了格。如果从他的画里或诗里或词里一个品鉴家看得见前代某某名家的灵魂重现，那么他会受到很高的评价。如果要有创新，那么只许依照原有派别的传统小作出入。出入的幅度大到违离原有派别的传统之核心，便马上受到抨击。在这样“唯古是法”的价值取向驱策之下，文学和艺术的心灵活动大部分被“遵古泡制”的准绳限制住了。这么一来，文学家和艺术家被一只“合模”之手捏住了，他们还能有多少创作自由呢？更还能作多少突破现状和独创格律的非常举动呢？当然，我们并不是说，在传统中国文化里从来没有这种出格的天才。有的。但是，这种人很少得到社会的鼓励并提供他发展的机会。这种人物在中国文化里常被认为是“行不由径”的怪物。大家认为他并无大害时，便听其自生自灭。从前中国人写墓志铭也有一定的公式。不管那位死人合与不合，只按他的社会地位套上公式再刻石了事。所以，写墓志铭的人大抵不问被写的人生前的事迹怎样，总是照例把他心中原有的公式搬在纸上，说什么“事父至孝”，说什么“乡党

称贤”,说什么“乐善好施”,种种等等。在抗日战争前后,我从华中走到华北,从华北走到华东,从华东走到华西,看见所有的房屋建筑形式,除了洋屋以外,都是相同的,衣着的式样也全是相同的。一个社会文化的合模作用这样普遍,难怪退返容易进步难!

七 长老至上

早在纪元前三四七年以前,柏拉图用肯定的语态说:“无疑,老人必须统治较年青的人。”[34]又说:“老人须赋予管理和惩罚较年青的人之义务。”[35]我不知道柏拉图知不知道他在中国有许多“忠实同志”。柏拉图之所希望于老人的,在中国早已嵌入社会结构里面,并且已经形成一个深厚的传统。在中国社会文化里,长老享有特殊的地位、权利和尊敬。老人是父亲意像(father-image)之活生生的发祥地。而父亲意像又回过头来营养、加强、扩大和巩固老人的地位和权利。老人的特殊地位并非只限于血缘亲族之间。由老人作基底所形成的父亲意像,好像空气似的,几乎扩散到所有的生活圈子(spheres of life)以内。在学术范围里,老师与长老是同位格,学生与弟子是同位格。皇帝是天下之“大父”。如前所述,县官是“民之父母”,因此叫做“县太爷”。甚至在生意场中,年高而且又“吃得开”的人,很容易赋予父亲意像。比如,天津商场中有“林三爷”。武林中技术的传授论辈份。“师祖”、“叔祖”、“师父”、“师叔”、“师兄”、“师弟”,等等层级,必须分得清清楚楚。他是你的“师父”,便像永远是你的父亲一样,永远是你的“师父”。即使你的武艺超出他十倍,也不能改变这种地位上层级的差别。至少在制度上,不同层级的地位所享受到的声威也相应地不同。即令一个人“贵为天子”,也得让“太上皇”或“太上后”三分。[36]声威高下的比较和成就大小的比较只限于“同辈”之间。无论在实际上怎样,长一

辈的差与晚一辈的比较,晚一辈的也不敢“妄想”和长一辈的比较。这种念头,代代相传,内化地凝固起来而不自觉地被塑成一种认知模式。于是,人们总认为师父一定比徒弟功夫高,先生一定比学生学问好。而师父之上还有“太老师”,“太老师”之上有“太太老师”。这样一直追向源头,我们必须说只有盘古氏最好。老人的晚境既然这么好,只要熬到长老的地位便受到风俗习惯的如许优待,所以年青人常常等着“熬老资格”。资格不够老,老资格压在上面,年青人努力也常常是白费。那么,等着好了,资格等老了,自然会升进“老资格”的特等包厢。人生“熬”到那个境界,便一切轻松了。

长老在中国社会文化里处于这样优越的地位并非完全是长老们为自我打算而造成的。长老在中国社会文化里处于这样优越的地位,一部分是由于在中国的通体与文前社会里长老有其功能。当然,血缘构成长老地位之几乎牢不可破的生物逻辑的基础。

如前所述,中国的通体社会结构是以血缘关系为础石的。血缘关系对于长老来执行的社会控制特别有利。这样的社会控制不一定须要出之以正式的形式、确定的命令或明言的禁止,而是常寓之于教导、劝诱、奖励、赞扬、贬抑、抨击甚至间接的品评。因此,长老透过这些方式常即能收社会控制之效。例如,“某某孩子真是懂事”、“我家的老三很孝顺”、“他家的媳妇很体贴,全家老少都合得来”,或者,“咳!那家祖宗无德,怎么出那个败家子!”、“隔壁王家的媳妇金枝把她一家的丑丢尽了,她还好意思抛头露面,在外边摇来摆去”,等等。因为社会控制来得直接、亲切,遍及生活的重要层界,深入人心,且又使被控制者觉得自然,亦若出于自己固有的良心,所以常能收到切实的功效。因为传统中国的社会控制常能收到实效,所以一般人发生纠纷宁愿诉诸长老或乡绅来排解,而不愿诉诸法律以至在公堂相见。传统中国的一般文化分子视诉讼为不讲情面的事,大家对于爱“打官司”的人多存“敬而远之”的态度,至

于“讼棍”则是一个骂人的头衔。

然而，血缘关系大非十全的结构。中国的血缘关系，在关系网络以内固然常能发挥强固的团结作用，可是对于关系网络以外的人则天然地发生隔离作用。在关系网络以内的人叫做“自己人”、“咱们一家人”，在关系网络以外的人叫做“他们”、“外面的人”。以这一划分作底子，于是有所谓“圈子里的人”和“圈子外的人”之分。圈子里的人则各拥其“长老”，这种划分至今余痕犹在。不仅余痕犹在，而且因恐惧之增加而有回光返照之势。

在文前社会，祖传“不成文法”乃社会行为的规范。大家要依照祖传规范行事只得靠肉口相传。肉口相传成为文前社会的知识和智慧的重要来源。老人天然是这一来源的提供人物。人愈老则所能提供的来源愈多，所以人越老越好。如果一个人曾经历人生的许多危难，有了许多阅历，遭受过许多挫折，并且活的岁月长到足以吸收比他年长一两辈的人之经验，那么他本身就是文前的文化之具体的化身。这也就是说，他就是文前社会里的一个字典、一本历书、一个历史家、一个应付危难的舵手，一个血族间“传道、授业、解惑”的导师。属于老人的那个时代是现在这个时代之所以成为现在这个时代的时代。这也就是说，老人所在的那个时代是现在这个时代的历史。现在这个时代是从它的历史演变出来的。因此现在这个时代不能和那个已经过去的时代脱节，于是也就不能不内涵地受它的若干左右。老人则是一部能够说话的历史。在他们的历史中，一切观念、行为、典则和制度都是在一个不变的世界里；而凡没有经他阅历或试验过的一切新奇事物都在不可把捉之中，所以必须排除。老人倾向于把追求新奇看作不必要的冒险，将他自幼学得的事物加以改变视为离叛。但是，中国文化的伦理教导青年说，凡向老年人的权威低头并向老年人学习的青年才是“可造之才”。

这样一来，在中国的文字前期社会里，统治的方式不可能不是权威主义的。这种统治秩序的合法性来自传统，并且大家透过长老认为这种秩序是神圣的。统治者的权力之根据又何在呢？统治者的权力之根据有二：第一，他是统治者，而别人不是。第二，他统治久了，站稳了。他的权力来自他老是存在时空中的这一现实的事实。所以，在中国历史上，统治了一年叫做"寇"，统治了一百年便成"天子"。逻辑是没有时间性的；但是权力却有时间性。中国社会文化向来不注重逻辑。

中国从文字前期的社会涌现出来的统治组织和从近代西方社会产生出来的统治组织很不相同。近代西方社会的统治组织是法治间架以内的产品。即令统治组织的人事变换，并不影响到支持它的那一公共支持的法治间架。而公共之所以支持这一法治间架，系因有公共的文化理想、行为典则、基本价值观念。这些基础为任何一个统治组织所承认。于是，统治组织这一层面的人事尽管有移换，社会文化的基础则不会动摇。英国工党和保守党轮番执政，但英国的基督教文化运行如故，甚至英国的文官也不受影响。这一实例，最足说明此一道理。然而，中国传统的统治组织往往是社会文化的演衍或激烈变动的产品。它的出现几乎没有法治途径可循。恰恰相反，只有它站稳了，安定久了，然后才有法治间架可求。这样的统治组织，一出现便先天的有浓厚的私人及其团体的色彩。它以一个可能的"皇帝"作中心，其余跟着他打天下的是"从龙之众"。天下打出来了，原有前朝全班人马至少在制度的理论上统统都以屠杀或其他方式换掉，再来一批新人。这就是所谓"一朝天子一朝臣"。在这种统治形态以内，统治者和他的重要僚属及子民之间的关系在实质上常为私人与私人之间的关系。这种统治形态的要素是仆属和子民对统治者个人的忠诚。这种对人身的忠诚，分析到最后，根本就是纳入少对长的血缘关系。血缘关

系是无可渡让和无可移换的,所以僚属和子民对统治者个人的忠诚也是无可渡让和无可移换的。因此,在这种统治形态之下,忠于特定的人身被视为美德,所谓"忠臣"大受赞扬;而"心怀贰志"便大遭疑忌,"贰臣"是要被唾弃的。不独如此,女子从小就透过社化作用而塑造"烈女从一而终"的思想型模以及与之相联的价值观念和情感反应。"名臣不事二君,烈女不嫁二夫"。仿佛"从一"是"无上道德","事二"便是无底罪恶。就这样,统治伦理化了。因此,中国历来不改朝换代则已,一有改朝换代,所牵涉的不止是统治组织的更换,而且还深入地冒犯着伦理道德。在改朝换代的惊险过程中,成功了固然不愁没有儒生来歌功颂德,失败了则不止得赔掉性命,还得背上"乱臣贼子"的罪名以终古。所以,中国历来改朝换代,很少不是弄得惨厉人寰的。自古以来,为了那点名气,父子相残者有之,兄弟相屠者有之。我不知道这是否"东方的精神文明"。

八　地位与声威要求

一切文化都有地位与声威要求。中国文化是其中发展并且表现得最强烈的。在中国文化里,地位和声威的外表层相是面子。中国文化分子最"爱面子"。"面子"是中国文化分子的第二生命。"面子"是中国文化分子自尊心之最积极的具体表现。"不顾体面"的人在从前是受人瞧不起的。为了"救面子",中国文化分子所曾作的努力可真不少。因着彼此"顾全面子",中国过去的文化分子常常轻易地牺牲了实际的利益,甚至于牺牲了对是非真假的追究。跟中国文化分子打交道,首须注意到"面子问题"。如果"面子破裂"了,那么跟着来的立即是情感破裂。情感破裂了,事情就难办。

权力、权威、身份、地位,和声威有密切的相互关联。它们有共同的建构基础;但是各在不同的层相,并且各有不同的功能;因而

意义也不相同。权力(power)是藉着命令或其他强制方式使别人照自己的意思来行动或停止行动,甚至发表这样或那样的言论之一种力量。这种力量可以是而不一定是已经纳入法治间架以内的。无论这种力量已否纳入法治间架以内,它是一既成事实。这一既成事实是物理的或经济的或观念的力量构成的。笼罩在这些力量里的个人或团体,常以各种不同的程度受到权力的支配。[37]权威(authority)是权力所造成的一种压力,也是一种高高在上的感觉。在有权威与无权威之间,常在知识或权力上有一种位差感。因此,一般人在权威之前多少有自卑感。自古至今,人们要免除权威在心头的压力,常须作并不轻松的奋斗。西方人对权威还有一个概念。奈德勒(S. F. Nadel)说权威是在意料中的合法力量。[38]所以,这种权威不可滥用。官方权威便是这种权威。身份是建立于血缘、世袭、爵位、官职、功名……等等条件之上的。这些条件愈够,则身份相应地随之愈高。在中国传统社会里,身份极受到尊重。官员固然有身份,有功名的知识分子、教师,以至于绅士,都是有身份的。同为身份,有高低的等差。身份较高的人可以推动身份较低的人。推动别人的人固然得到声威的满足,可是被推动的人或替有身份的人服务的人也常觉分沾光荣。例如,"在大公馆当差"被看作一种有面子的事。从前体力劳动者说"我今天上午替治台大人抬轿",言下面有得色。

地位是资格或成就构成的。地位的形式常划分为若干等级。等级像阶梯一样,每爬一步,便是一个"迁升"。每一个"迁升"用一个名号来标别,并且可能有不同的待遇随之而来。中国文化分子的社会观是垂直式的。他们把上下等级的差别看得颇重。考试制度是一部很华丽的梯子。自昔至今,许多才智之士为了爬这部梯子,像爬墙的蜗牛付出体液似的,付出无穷的脑汁。声威(prestige)是比较容易变动的地位。它不是正式化的社会建构,而

像一股风。声威虽然像一股风，但有一种笼罩力、移化力，对一般人有说服力，甚至于压服力。如果声威像一个影子，这个影子有时比本人大。比本人大的影子有时是藉现代公共信息技术制造出来的。声威所至，可使人信服其言，仿效其行，或分享其志向与感情。声威有许多种类。道德的声威使人景仰。知识的声威使人钦佩。政治的声威可使人服帖。财富的声威可使人羡艳，但也常令人疲倦。

围绕着财富，可以发射不同的声威。财富的始原作用无非为了满足基本的生活需要。在满足基本的生活需要线以上，如果财富累积起来，那么便开出黄金色的声威花朵。如林顿所说，[39]许多尚未开化的社会，在生活所需满足以后，继续累积财富。财富之累积到了这个阶段，并非为了满足生活需要，而系为了增加声威。北美洲西北口岸有住民竞事挥霍。为求压过对方，彼等虽耗费巨资也在所不惜。中国农村一般"白手起家"的"土财主"对消费财富的兴趣远不若累聚财富的兴趣之大。他们的近乎吝啬的俭朴生活与其财富累积适成尖锐的对比。之所以如此，除了因彼等深切经验到财富获得之匪易且时患失去以外，彼等觉得累积的不动财富乃扬声威于乡里的凭藉。

然而，有的文化价值作着与此背反的取向。有些阶层或世族为了保障他们特出的社会地位和声威，往往反对或不屑于拿财富作为他们的社会地位和声威之基础。[40]如果任何人可以拿财富作为他们的社会地位和声威之基础，那么这些阶层或世族凭功勋或世袭所造成的社会地位和声威势将为之颠覆。中国的"官家小姐"是不大同平民联姻的。官家即令没落架子还是要摆。书香世第尽管只剩下一块匾和一座屋还是书香世第，要改行如同转世。然而，工业革进以来的经济高速发展所出现的前所未有的新形势，逼使这些架立于传统光荣建制上面的土地贵族离地腾空。接踵而来的

两次世界大战使这一不利于土地贵族的形势更加深刻化和普遍化。所以，战后的欧洲出现那么多面目凄凉的政治贵族。他们冷冷清清地走出深宫，走向十字街头，投入茫茫人海之中。亚洲地区广大无边的“社会革命”，[11]更无情地把一大批一大批的土地贵族连根拔起。绅权像附着在树皮上的菌一般干掉，他们过去的社会地位和声威只成为记忆里的残痕了。

凭光荣、功勋、功名、世袭等等而建立了社会地位和声威的阶层或团体德国的容克世家（the Junkers），有一种豪阀行为模式。中国知识分子建筑社会地位并通向声威之路，历来不是经商致富和制器利用，而是道德、学问、文章并掌管孔制政教。所以，中国知识分子的价值取向素来是以为“万般皆下品，惟有读书高”。他们靠“十年寒窗”博取功名来“扬名声，显父母”。他们曾自认为且曾被认为是“四民之首”。他们瞧不起商人和工匠。他们认为“问舍求田”是“原无大志”的。他们跻身于最高统治阶层的周围和作行政的中坚栋梁。他们受俸禄的供养和广大农村经济的支持。这一个阶层在中国历史和文化里所起的作用真够重大。他们的社会地位和声威不是农人、工人和商人所可比拟的。

中国人的世界观的一个次元是前述的以中国为世界的中心，另一个次元是习惯地从下看到上或从上看到下。在这一世界观的局限之下，中国人习惯于从古到今的垂直式的思想，而不大注意到横面的事。[12]中国文化分子历来少管外事。他们锐意经营社会地位和声威。中国文化分子将思想发展、政治制度、社会结构、对外看法，以至于宅第形式及服饰式样，都辐辏于声威的建立、巩固和扩大。而声威的心理基础是虚荣。所以，声威一经制度化，便牢不可破。中国人传统的强烈正统感与声威要求实在不可分。正统感给声威要求以堂堂皇皇的理由。声威要求则可发挥正统感的壮大光彩。

自古以来的"夷夏之辨"就是一种原基的**声威提示**(prestige suggestion)。经过这一提示,夷与夏的价值高下优劣之别便判然分明。夷与夏的价值高下优劣之别判然分明,就是在二者之间筑起一道肉眼看不见的"价值围墙"。在二者之间筑起一道肉眼看不见的"价值围墙",使中国文化分子看不起夷狄而得以"严夷夏之防"。中国文化分子看不起夷狄而得以"严夷夏之防",于是后世不能"以夷变夏"。因为后世不能"以夷变夏",所以变法维新在心理上的困难重重。

中国文化里的声威要求简直成了"历史精神"。中国的建筑形式简直就是一种**声威符号**(prestige symbol)。皇宫象征最高的地位和声威。王府和大官的宅第代表高出庶民之上的地位和声威。即令一般平民住宅,只要是稍具规模的,总是正面一个大门,两边对称,一进数重。这种屋宇的结构总显露一种庄严气象。但是,平民住宅无论怎样华丽,在制度上不能模拟帝王,否则便是僭越,可能遭受处分。所以,在传统中国,我们一看住宅,就大致可以看出其中主人的地位、历史、身份和声威之大小。中国文化的服饰更常表示地位和身份的差别。读书人穿长衫,有时戴水晶眼镜。官人出则坐轿,走路抬八字脚,说话拿一定的腔调,发言时只看着自己的鼻子,咳嗽有特殊的抑扬顿挫。官轿的大小和抬轿人数目的多少是官阶高低之最醒目的符号,因此也就是声威大小的符号。官人出街鸣锣喝道更是声威的制度树立。甚至读书人的"立一家之言",以"文章鸣家"、"开山立派",背后的主要推动力也是声威要求。

在中国,国家的声威与文化声威及社会声威是缀合在一起的。这种混成的声威从来都是与国体不可分。像一座彩坊的正面一样,它象征国家的地位。因此,这种声威从来被强烈地维护着。而且细心地经营着,以至于纳入**官办制度**(bureaucracy)以内。从前

学生见考官须递门生帖子,这不是一件等闲的事。从前外国使节要见中国皇帝,比天主教徒见教皇还难。外国使节要见中国的皇帝,仿佛比基督教徒见上帝还要隆重。我们且看是个什么光景:

来华的俄国使臣,为了"三跪九叩"的礼节,一再感受麻烦。马戛尔尼亦遇到同样的问题,中国皇帝和英国使臣均很重视此事。八月十四日(七月初八日)的上谕特别提出,要征瑞向使臣婉劝。

再梁肯堂征瑞摺内俱称筵宴时该使臣等免冠叩首等语。……向闻西洋人用布扎腿,跪拜不便,是其国俗,不知叩首之礼,或只系免冠鞠躬点首,……遂指为叩首,亦未可定。着传谕征瑞,如该使臣于筵宴时实则叩首则已,如仍止免冠点首,则当于无意闲谈时婉词告知以各处藩封到天朝进贡觐光者,不特陪臣俱行三跪九叩首之礼,即国王亲自来朝者,亦同此礼。今尔国王遣尔等前来祝嘏,自应遵天朝法度。虽尔国俗俱用布扎缚,不能拜跪,但尔叩见时何妨暂时松解,俟行礼后,再行扎缚,亦属甚便。若尔等拘泥国俗,不行此礼,转失尔国王遣尔航海远来祝釐纳贡之诚,且贻各藩部使臣讥笑,恐在朝引礼大臣亦不容也。——《掌故》第五辑。

征瑞即依谕旨的指示,向马戛尔尼劝说。但他只允以见英王之礼来见中国皇帝。而征瑞的奏报,则谓英使已在学习,乾隆皇帝就认以为真,谓其"敬奉天朝,出于至诚"。七月十二日(西八月十八日)上谕:

征瑞奏英吉利使臣等深以不娴天朝礼节为愧,连日学习,渐能跪叩,征瑞随时教导,俾臻妥善等语。该使臣等奉伊国王差遣远来祝釐纳贡,其敬奉天朝,自系出于至

诚，断不敢稍愆礼节，至蹈不恭之咎。今该使臣等经征瑞告知，逐次敬谨学习跪拜，其瞻覲时自必能恪遵仪节。……——《掌故》第七辑。

八月十六日(七月初十日)达到通州，征瑞接得前面的上谕，十九日(七月十三日)始真正派人劝说教导。马戛尔尼自然不肯学习。

二十一日(七月十五日)马戛尔尼到北京，住圆明园，五日后又移居城内。在此期间，曾接见几位在北京的西洋教士。

九月二日(七月二十七日)离北京，八日(八月初四)到热河。覲见礼节问题，愈趋严重。而马戛尔尼仍不允依中国仪式，致令皇帝“心为不惬”，说他“妄自骄矜”。

八月初五日(西九月九日)上谕：

此次该使臣等前来热河，于礼节多未谙悉，朕心实为不惬。伊等前此进京时，经过沿途各地方官款接供给，未免过于优待，以致该贡使等妄自骄矜。将来伊等回国……只须照例应付，不得踵事增华，徒滋烦费。此等无知外夷，亦不值加以优礼。……——《掌故》第七辑。

于是立即全减供给，不颁赏赐。这似乎未免有些小气。

八月初六日(西九月十日)上谕：

今该使臣到热后，迁延装病观望，许多不知礼节。昨令军机大臣传见来使，该正使捏病不到，只令副使前来，并呈出一纸，语涉无知，当经和坤等面加驳斥，词义严正，深得大臣之体。现令演习仪节，尚在托病迁延。似此妄自骄矜，朕意甚为不惬，已全减其供给。所有格外赏赐，此间不复颁给，京中伎剧，亦不必预备。俟照例筵宴，过

万寿节后，即令该使臣等回京。……

外夷入觐，如果诚心恭顺，必加以恩待，用示怀柔，若稍涉骄矜，则是伊无福承受恩典，亦即减其接待之礼，以示体制。此驾御外藩之道宜然。……——《掌故》第七辑[13]

英使马戛尔尼"觐见"以后，乾隆皇帝催令他起程回国。[14]在这一回合，中英双方可谓"不欢而散"。何以双方弄到这个地步呢？因为中国一点也不肯牺牲国家声威，英国也是一点不肯在此关头让步。二国各自认定的地位基线不同。中国自居上国，要英国自居"外藩"下国。而英国则不自居"外藩"下国，认为与中国地位平等。所以，二者谈不拢。乾隆不自觉地认为自己既是上国之主，英使前来当然是以"贡使"的身份"觐见"。英使既以"贡使"的身份"觐见"，当然应该"三跪九叩首"的"行礼如仪"。可是，英使前来中国时脑中装的观念是"中英平等"。既然"中英平等"，当然没有以"贡使"的身份行"三跪九叩首"礼之理。这样一来，乾隆皇帝在英使马戛尔尼身上得不到他所期待的声威满足。所以，他"心为不惬"，认为"此等无知外夷，亦不值加以优礼"。但是，他却没有反躬自问，他自己是否一个对国际事务无知的皇帝。

在十八世纪末叶，中国文化这样要求声威，还可以说是国势正盛，有本钱拉架子。可是，到了道光时代，经过咸丰朝代，在中英战争和英法联军的战争里，中国遭到一连串的失败，先后订立丧权辱国的南京条约、天津条约及北京条约。中国文化分子饱尝"船坚炮利"的苦果，照说应该有些觉悟了。然而，到了同治朝廷，又是为了所谓"觐见"问题，君臣闹得那样大不了。他们依然把"体制"的壳子背得那么紧，连坚船利炮都轰它不掉。英法联军以后，英、俄、美、法等国使馆在北京设立。咸丰皇帝怕外国使节"觐见"，不肯返

回北京。他在热河病死以后，同治接着做皇帝。外国使节要求觐见。总理衙门说太后听政，不能允准。当时多数朝臣的想法是要外国使节跪拜叩首如仪；可是外国使节又偏偏不同意，并且依照条约上不得有碍国体的说法予以拒绝。一八六七年预备修约，左宗棠说："今既不能阻其入觐，而必令其使臣行拜跪礼，使臣未必遵依。窃思彼族以见其国主之礼入觐，在彼所争者，中外均敌，不甘以属国自居，非有他也，似不妨允其所请。此体限于呈递国书。"可是，丁宝桢说："彼既不行中国之礼，其桀骜之气，自难遽驯。……"这种言论可以代表当时一般朝臣的想法。一八七三年，同治皇帝亲政，外国使节请见。这在西方本来是外交的常轨，可是中国总理衙门却诧为异事。朝臣们把这件事商议了又商议，他们又想拿跪拜叩首的礼节来难退外使。外使又坚持不可。翰林院编修吴大澂说，照我国定制从无不跪之臣。朝廷的礼节是列祖列宗的遗制。外使入觐而不下跪，普天臣民必定愤懑不平。李鸿章觉得这事可以通融办理。边宝泉却说："皇上独伸乾断，以不见拒之，并谕中外大臣严设兵备，以崇朝廷尊严之体，以杜外夷骄纵之萌。"这样经过了许多辩论和周折，同治皇帝终于在外藩入觐赐宴的紫光阁接见那些外国使节。接见过后，据《清朝全史》记载：

英公使先诵国书约二三语，即五体战慄。帝曰："尔大皇帝健康。"英使不能答。皇帝又曰："汝等屡欲谒朕，其意安在？其速直陈。"仍不能答。各使皆次第捧呈国书。有国书失手落地者，有皇帝问而不能答者，遂与恭亲王同被命出。然恐惧之余，双足不能动。及至休息所，汗流浃背，以致总署赐宴，皆不能赴。其后恭亲王语各公使曰："吾曾语尔等谒见皇帝，非可以儿童戏视，尔等不信，今果如何？吾中国人，岂如尔外国人之轻若鸡羽者耶？"

照这一番描写，外国使节看见中国皇帝简直比看见上帝还要紧张。到了十九世纪，法国大革命和美国大革命的影响早已遍及西方世界，自由、平等、博爱的观念已经深入人心。西方人早已不像中国文化分子把人身神化到那种神话地步。复次，在这个时期，西方的工业革命已经到达高峰，国势正盛，自视文明高于一切。同时，他们之到中国来，并非战败乞和，而是以战胜者的地位来谋求势力扩张。既然如此，他们见了中国皇帝，何至于害怕成那种样子。[45]

现在的问题是：中国文化分子的这种地位和声威要求并未因几次"革命"而消失。不独未曾消失，反因文化变迁、政治激荡和社会走向群集化而变本加厉。

九　两性分别森严

直到目前为止，任何社会有男女两性的分别。这是因为男女两性的分别，不仅是文化的涵化作用之结果，而且是因为男女两性的差别确实有生物逻辑的基础。不过，同样是男女两性的分别，不同的社会文化各有不同的分别原则，以及不同的轻重分别。文期社会对男女两性的分别虽然有，但是并不太森严。现代社会男女也分工。但是，分工的界线愈来愈模糊。在许多场合，女子与男子竞争。女太空人也出现了。文前社会对于男女两性的分别常常极其森严，在传统中国社会里男女之别也是很森严的。这可由几方面来观察。

第一，男女分别可以显见于社会文化的制度上。至少在制度的理论上，女人不能做皇帝。万一出个把女皇帝，像武则天或是慈禧太后，便被看作是"牝鸡司晨"。"牝鸡司晨"被认为是反常的异

数。至少在成俗的形式上，女人没有财产权。女人做的许多事男人不可做，否则吃人笑话。规定给男人做的许多事女人不能做。木兰从军传为佳话。男女授受不亲。有些农具，例如水车，女人不许跨过。女人的内衣不可晒在房屋的正面。同一间住宅，有些地点，例如前庭，女人——尤其是年青的女人——不能随便到达。男客来了女子必须回避。诸如此类的制度，在在都征别男女差异。

第二，男女双方本有性的差别，但中国文化却特别强调这一方面。这种强调有从观念着手的情形。中国文化分子沿袭地把男性看作阳，女性看作阴。文学的描写更对女性制造一种神秘的气氛。虽然这颇有助于丰富男人的想像，但也颇有助于使男人焦急。甚至今日，中国还有男士将女人看作不同的“类”。在心理方面，这也加深中国文化分子性格上的向极性。

第三，重男轻女。重男轻女是许多社会共有的特征。德国有句谚语说：“有男人而无女人犹有头而无身；有女人而无男人犹有身而无头。”法国谚语说：“一个草做的男人胜似金做的女人。”南斯拉夫的谚语说：“女人发长而头脑短。”俄国的谚语说：“母鸡不应像公鸡一般地叫。”印度教的人说：“以女人为领袖者亡。”这后面两个谚语所表露的重男轻女观念，跟传统中国的更接近。中国传统的男人总觉得女不如男，而且认为女人没有独立性，女人必须靠男人才能活，女人易于败事。他们又好将“妇人”和“孺子”相提并论，“女子”和“小人”等量齐观。《论语》上明明白白说：“子曰：唯女子与小人为难养也。近之则不孙；远之则怨。”这一“圣教”，对于后世女性地位观念的塑造之影响是很深远的。

这些情形是五四运动以来女权运动发生的原由。当然，近年来男女的分别没有清代那么森严，而且女性的社会地位提高了不少。可是，在许多情形之下，女性情形之改善，并非一实质的进步，而是出于男性的客气。一个历史久远的传统，要一下子改掉是很

难的。

* * *

注 解

❶《近思录》卷六，页一八九。

❷《近思录》卷九，页二五四。

❸《近思录》卷九，页二五四。

❹《近思录》卷九，页二五四—二五五。

❺《近思录》卷九，页二五五—二五六。

❻《近思录》卷九，页二五七—二五八。

❼ 个体主义(individualism)和唯我主义(egotism)意义不同，至少有程度的差别。在政治层界，个体主义着重把财产权作为自由的一个必要条件，并主张限制政司对社会及经济事项的干涉。在伦理上，个体主义者认为个人本身是一目的，个人应该实现他的自我，对问题自作判断，即令社会力量压着人事事得合于社会的成俗或标准，个人还是必须自作自主。在近代西方，这种观念导源于宗教改革。

Consult, *A Dictionary of the Social Sciences*, 1964, pp. 325—326, article by R. V. Sampson.

❽ Edwin O. Reischauer and John K. Fairbank, *East Asia, the Great Tradition*, Harvard University, 1960, Chapter One.

❾ William J Goode, The Sociology of the Family, in *Sociology Today*, 1961, edited by Robert K. Merton, Leonard Broom, and Leonard S. Cottrell, JR.

❿ 始原群体的构成有这几个条件：第一，面对面的组合；第二，这一组合的机能并不专门化，至少没有明文的专门化，例如在家庭中一个人既可当家庭教师又可以当园丁；第三，持续相当久远，在中国从前“五世同堂”不算稀奇，“三代同堂”是很平常的事；第四，人数相对的少，中国传统的社会文化即令奖励大家庭制，可是人数比军队少得多，一家成一军的事是不经见的；第五，分子之间的关系比较亲近，“家人父子”就表示这种不同平常的密切关系。

⑪ 我们试看唐朝的张公艺九世同居，要靠“忍”字来维系便知端的。唐高宗南巡的时候，到他家里住，问他何以有这样的神通。张公艺一连写了一百多个“忍”字。人和人相处，相当的容忍或宽容确是必要的，而且必须依一个原则来行，即是在保持对方自尊心的条件之下促其自动觉悟，而无须诉诸法律或镇制力。可是，忍到了张公艺这种程度，不是麻木，便是心理上蕴积着满肚子紧张。紧张到了忍受限度以外，就难免爆发。所以，中国旧式大家庭，常常闹出凶事，要不然就有人嚷着“出家”。

⑫ 这是从知识社会学的观点来看的。Emile Durkheim 认为人的基本的思想范畴导源于他所在的社会结构。社会不仅传达这些基本的思想范畴，而且创造这些基本的思想范畴。Marcel Granet 应用 Durkheim 的学说为指涉架构（frame of reference）把中国古代思想里的典型时空观念和封建组织以及社群行为的聚散联系起来；他又认为中国文字的构造与中国的社会结构有关联。依我的观察，作为一个大量现象来看，中国人的思想基型和中国社会文化的模态是息息相关的：中国这样的社会文化滋衍出中国一般人的思想基型；而中国一般人的思想基型又濡育着中国这样的社会文化。

⑬ 行为、观念或思想之合于既定的型模、伦范或标准，叫做合模。通体社会注重合模，而不太容忍异模。

⑭ 社习是一个社会通有的习惯和传统。例如，在西方社会，举手敬礼，妇女先行等等。违反了这些习惯和传统的人便遭人冷落、白眼或排斥。

⑮ 公认为维系社会而必须遵守的基本德目。违反了这些德目会受到正式的严厉的惩罚。例如，不可偷盗、不可抢劫、不可奸淫等等；否则要科以法定的刑罚。

⑯ 这个对照表是以鲁密斯（Charles P. Loomis）的为根据，但加以改动。Charles P. Loomis, *Social Systems*, New York, 1962, p. 61.

⑰ 所谓理构型模与伦理之所当然毫不相干，与柏拉图的完全形式也毫不相干。这里所说的理构型模是一逻辑的意义。即是，我们把所要研究的现象之样品与性质集中起来藉逻辑方法而构成型模。这一型模的内部结构是互相一致的。韦伯用这种方法来研究社会现象。例如，资本制度、官办制度，都可藉此法研究。

⑱ 将社会成分依不同的层面而加以安排来构成不同的群体，这种社会程序就是社会层级。依此，社会地位的高下就出现。

⑲ 社会分子从这一群体流向另一群体便是社会流动。社会流动有两种。一种是横面的。例如，从佛教改信基督教，从民主党改成共和党，都是。另一种是垂直的。例如，从师长升为军长，从神甫升为大主教，都是。

⑳ 这个图解采自布鲁门(Leonard Broom)，但加以修改。

See Leonard Broom and Philip Selznick, *Sociology*, 1960, p. 168.

㉑ David E. Apter, Political Religion in the New Nations, in *Old Societies and New States, the quest for modernity in Asia an Africa*, edited by Clifford Geertz, 1963.

㉒ Consult David Bidney, the Concept of Value in Modern Anthropology, Ⅵ. Cultural Relativism and the Transvaluation of Values, in *Anthropology Today*, 1953.

㉓ Edward Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, London, 1908, Vol. Ⅱ, Chapter XXXⅢ.

㉔ 同㉒。

㉕《东华续录》卷四十七，页十五—十七。

不止是帝王有那种口气，知识分子也有。我们且看李元度《答友人论异教书》这篇美妙的文字：

来书以泰西人行异教于中国，愚眈多为所惑，虑夺吾尧、舜、孔、孟之席。谓此开辟已来未有之变。其言深痛若此。有心哉！有心哉！然某之隅见，窃谓不足虑，抑且深足为喜。不惟不虑彼教夺吾孔孟之席，且喜吾孔孟之教将盛行于彼都，而大变其陋俗。请毕吾说以广足下之志焉。盖尧、舜、孔、孟之教，为天地立心，为生民立命，乃乾坤所繇以不敝者也。天地之生，人为贵。人之道，以伦常为本。彼际天并海之夷以千百国计，皆人也。有血气即有心，知皆可以人道治之者也。特自古不通中国，又相去七万里。礼闻来学，不闻往教。故未繇近圣人之居，而闻其教耳。天诱其衷，以互市故，朋游于中土，而渐近吾礼义之俗。彼自知前者之蔑弃伦纪，不复可以为人，有不幡然大变其故俗者邪？天主耶稣教，仅法兰西一国

耳。然且诸国皆摈之不使阑入其境，盖亦共知其陋矣。恶能加毫末于尧、舜、孔、孟之教哉！且子未读中庸乎？惟天下至诚能尽其性，则能尽人之性，能尽物之性。物之性且当尽，况彼固人也，同在并生并育中，听其自外伦纪，而终失其性，其何以赞天地之化育，而与天地参乎？天心仁爱，圣人有教无类，必不忍出此也。圣人之道，譬如天地之无不覆帱，无不持载。是以声名洋溢乎中国，施及蛮貊，舟车所至，人力所通，天之所覆，地之所载，日月所照，霜露所坠，凡有血气者，莫不尊亲。故曰配天。此正尧、舜、孔、孟之实录也。其曰舟车所至，人力所通，则以大地九万余里，尚有舟车人力所不及者。今此通商诸国，天假其智慧，创火轮舟车，以速其至。此圣教将行于泰西之大机括也。继诸国而来者，将不知其纪。尧、舜、孔、孟之教，当遍行于天地所覆载之区，特自今日为始。造物岂无意哉！且夫尧、舜、孔、孟之教，在中国亦以渐而及也。尧、舜都冀州。其时惟今山西、山东、直隶、河南、陕西数行省为中原，余皆要荒服也。孔、孟时，吴、越、荆、楚尚以蛮夷摈之。宋以来，三江两湖，闽、浙、黔、滇、川、粤始大盛。声明文物，视邹鲁不少让。谓非圣教之自近而远，自狭而广欤？至若唐、虞之苗，三代之猃狁、獯鬻、犬戎，汉之匈奴，晋之氐羌，唐之吐番、回纥，宋之契丹，其故俗类皆斁彝伦，娶同姓，兄收弟媳，弟室兄妻，习然不为怪。自元、魏、辽、金分主中国，其俗即已大变。元大一统，称尤盛，今之西北蒙古部，皆元裔也，世为国家臣仆，贤哲代生，非复当年之旧矣。向使其闭关绝迹，不与中国通，不至今犹睢盱狉榛之故俗邪？不但此也，我朝雍正中，滇、黔、川、楚、两粤诸蛮夷，改土归流，亦自开辟以来，始沐王化。至乾隆中，新疆拓土二万里，则真天下一家，中国一人矣。尧、舜、孔、孟之教，盖渐推渐远，初无一息之停也。今泰西诸国适以互市来，其必将用夏变夷，而不至变于夷也决矣！抑考元会运世之说，尧时在午，距今不过四千年，正中天之运也。天地之气，日趋于文明，故西人之繁富靡丽，乘时以达中土，殆有气机以感召之。其舟车、器械、天文、算学，亦未尝无补于中国。天殆使之竭智慧以助中国之文明，而即以亲炙中邦者，渐使染于尧、舜、孔、孟之教，岂偶然哉！王者无外，圣人无外，天地之心，更无外。当此中天景运，圣教被绝域，必自今日始矣。孟子曰：逃杨必归于儒，归斯受之

而已。抑何必视之若仇,去之若浼乎？吾故曰：不虑彼教夺吾孔孟之席,而喜吾孔孟之教将盛行于彼都也。若夫自强之术,有国者所当务。岂必因远人之狎至,而始为之所哉！偶书所见,伸纸不觉累幅。惟垂察不宣。

这一晚清作品可说是不朽。近年李元度的幽灵复活,以不同的形相出现,而且看来颇为活跃。之所以如此,我想是因为它可使人藉忘记现实而得到暂时的欣乐。

㉖ Consult Howard Becker and Harry Elmer Barnes, *Social Thought from Lore to Science*, 1961, Volume One, Ⅰ.

㉗ 同❷ ❼, p. 6。

㉘ See Roy G. D'Andrade, Anthropological Studies of Dreams, in *Psychological Anthropology*, edited by Francis L. K. Hsu, Illinois, 1961.

这篇文章的作者说:"人的梦,像人的他种行为一样,可能表现某种程度的文化型模作用。"这也就是说,一个人所作的梦多少是会受到他所在的社会文化之影响。据作者说,一辈子没有见过汽车的人作梦就不会有汽车。

㉙ Ogburn, *Social Change*, 1923, p. 191. Cited from H. Becker and H. E. Barnes.

㉚ 蒋梦麟《西潮》,一九五〇年,台北,第十二章。

在这一本书里,我们可以看到从几个次元对于一个在变动里的中国社会文化的描写。第十二章里说:"任何变革正像分娩一样,总是有痛苦的。"……"'婆婆太老了,看不惯这种变化。'"……"三叔父告诉我,上一年大家开始用肥田粉种白菜,结果白菜大得非常。许多人认为这种大得出奇的白菜一定有毒,纷纷把白菜拔起来丢掉。"

㉛ 人,特别是一般上了年纪的人,最怕自己的世界观、社会观和人生观被人打破,也怕自己的思想习惯被人搅乱。他们喜欢保持他们已经习惯了的一切秩序。对于一般老人而言,惯常不变和根深蒂固,都是真理。在从前,学生骂老师,老师顺手就是一耳光打过去,这就是未假思索而发的反应方式。这个反应方式之被搅乱,并且被外来的力量换掉,是花了很多时间和努力的,并且老师们须做些克己服理的功夫。

㉜ Franz Boas, *Anthropology and Modern Life*, 1927, p. 140. Cited from H. Becker and H. E. Barnes。

㉝ 一八八三年"前进分子"康有为反对为长女康同薇缠足。他并且纠合同志,发起"不缠足会",发表宣言,倡导妇女不缠足 这一举动遭亲友严重反对。他继续为这件事奋斗。直到二十年后,妇女天足的事才慢慢成为风气.

㉞ Plato, *The Republic*, translated by Benjamin Jowett, p. 122.

㉟ 同㉞,p. 189。

㊱ 光绪即是被这种制度压得不能抬头。

㊲ B. Russell, *Power, A New Social Analysis*, London, 1948, passim.

㊳ S. F. Nadel, *The Foundations of Social Anthropology*, Illinois, 1958, p. 169.

㊴ Ralph Linton, *The Study of Man*, New York, 1936, p. 144.

㊵ Reinhard Bendix, *Max Weber*, New York, 1962, Part Two, Chapter Ⅳ, Introduction, A. Status Groups and Classes.

㊶ *Old Societies and New States*, edited by Clifford Geertz, Illinois, 1963, passim.

㊷ 普遍注意国际问题只是近几十年的事。

㊸ 引自郭廷以《近代中国史》第一册,页二三三—二三六。

㊹ 同书,页二三七—二三九。

㊺ 依此揣想,上面所引的一段似乎是清朝大官为了遮羞以及弥补心理上的自卑感而编造出来的故事。

第五章　中国社会文化的激变

人事的适应不良系与变迁一同而来。

——纳穆尔(Sir Lewis Namier)

在第四章所说的基线上，中国社会文化百余年来一直在激剧的变迁中。我们现在将这一大变迁里基本而又影响深远的动因列示出来。

一　家庭的瘦化

西方的社会观念之入侵，原有农村经济结构的解体，以及大小规模战争的震荡，促使中国家庭瘦化。中国家庭的瘦化是一直循着三个方向进行的：第一是规模的缩小；第二是功能的简化；第三是结构的改变。

中国从前是盛行大家庭制，而且大家庭制一直是被鼓励着，所谓"钟鸣鼎食之家"是家庭"兴旺"的象征。如前所述，至于某一家"五代同堂"则被人认为有"好福气"，并且是羡慕的对象。在农村中，三四十口人的家所在皆是。"人多好种田"。人口众多的家庭在农村中有声威。在城市中的官宦人家也讲究"大家庭"，人多就

有面子。反之,在乡村中的"单门独户",人丁稀少,便成村众无意间可怜的对象。在城市中,人口孤单的家庭,则成为可忽略的零头。然而,逐渐地,支持大家庭的许多基本因子动摇了,于是大家庭建制也不能不跟着动摇。同时,家庭的功能和结构不能不随着改变了。

中国的家庭一直在实际上是全体主义统治的雏形。家庭成员的经济问题不成文地得靠家庭来解决。在一家之中,除了家长以外,别的成员如果藏有未经裁可的钱财,就被认为是"私房钱"。如前所述,"私房钱"是不便拿到亮处来的。长哥假若藏有"私房钱",立即被同侪认为"没有出息",因而损害他在同侪或弟兄间的声威与权威。但是,农村经济逐渐崩解,家庭在经济方面所能提供的照顾力也逐渐减弱。家庭在经济方面所能提供的照顾力逐渐减弱,家庭成员单独出外谋生的频率就增加。家庭成员单独出外谋生的频率增加,意即家庭细胞分裂的倾向增加。除此以外,"小家庭"和"自由恋爱"的观念随着欧风美雨吹进中国。于是,有单独谋生能力的年青人纷纷脱离大家庭而自行寻觅配偶另组小家庭。中国原有的大家庭是**血缘家庭**(consanguineous family),而小家庭是**配偶家庭**(affinal family)。经历这一历程,中国的血缘家庭逐渐蜕变为配偶家庭。半个世纪以来大大小小的战事所造成的强迫播迁,使原有的大家庭无法维持,更加速家庭之瘦化。到了现在,许多所谓的"家庭",不过是一张床而已。

中国传统家庭的结构形式、养育方式、人际关系,对于后代的**性格形成**(personality formation)、行为模式以及观念铸造,都有相当的塑模作用。同一人种材料,出身于"书香门第"的"书香子弟"和出身于农家的"农家子弟"在言谈举止以至于想法等等方面颇不相同。中国传统家庭因此是沿袭文化传统的火炬。小家庭制兴起,劳燕纷飞,新人在外筑巢而居。于是祖宗代代相传的传统观念

及生活方式甚至人际关系对于后代人的影响自然日趋淡薄。由此可见，中国文化传统崩解之速与中国旧式家庭制度崩解之速有互为函数的关系。

家庭关系乃一始原关系。如前第四章所述，家庭这一始原关系的特征乃认同。这种所谓认同，乃家庭成员自发自动地感到他与家庭是一体。从这一感觉出发，他就认为他与他的家庭其他成员休戚相关，祸福与共。"一人有福，带给满屋。一人有祸，带累满窝。"家中人有荣誉，乃自己有荣誉。家中人受侮辱，乃自己受侮辱。姓张的出个状元，全宗的人感觉沾到光彩；姓李的出个"败家子"，全家都觉得丢脸。所以，认同是家庭分子团结的力量。但是，自小家庭制度兴起以后，这种力量自然削弱了。当家庭不足以满足认同的要求时，别的组织可能乘机取而代之。

除了"小家庭"制度，经济结构的变动以及战事所造成的强迫播迁以外，新旧家庭最起瓦解作用的行动要算"自由恋爱"。一个铜币有两面。认同固然是家庭团结之源，但同时也是家庭不和之源。在新旧过渡时代，照老一辈的人看来，年青男子不肯娶父母之命的女子为妻，那简直是"忤逆不孝"；年青未婚女子背着父母与人谈恋爱，甚至于结婚，那简直是"破坏家规"。因此而弄到父子不和，女儿背叛家庭的事，真是层出不穷。这类的"家庭悲剧"，到现在似乎并未写完。区区自由恋爱问题，照说是青年们各人自己的私事，何以弄得这么严重呢？谷德说：

> 社会对自由恋爱的控制，其次，我要讨论社会控制中一个特别有趣的问题。这个问题就是对男女爱情的控制。我们在每一个主要的文明的文学著作中可以看到描写自由恋爱的事。自由恋爱之侵入家庭，这对于家庭结构是一个威胁。它的威胁之大甚至比性的自由还大。因

为自由恋爱危及家庭里的地位安排之有效功能。……

如果爱情之事常常发生于社会中，那么便不能视作一件无关重要的事。因为，爱情会影响到家庭间世系的联系；所以也影响到我们所谓的家庭定位及家庭组合这些结构的变数。如果自由恋爱之事随意侵入家庭，那么新生小孩的地位安排就不容易为家庭首脑所决定。如果一个家庭的权力和权威必须传给后代的话，那么对于配偶选择就必须予以控制了。但是，如果自由恋爱之事频繁，那么便影响到配偶的选择了。❶

婚姻的事，心理的选择与社会文化的选择不一定相容。由“自由恋爱”而结婚，系以男女当事人双方情投意合为主。由“父母之命”而结婚，系以对方的家世、财产、地位、权力、名誉、成就等等条件为主。前者是心理的条件；后者是社会文化的条件。合于心理条件者未必合于社会文化条件；合于社会文化条件者未必合于心理条件。在许多情形之下，男女双方尽管情投意合，但因不是“门当户对”或财势地位不相当而婚姻告吹。这可能造成婚姻的悲剧。在另外许多情形之下，男女双方家庭“门当户对”或财势地位相当，但并不情投意合。在这种情形之下，如果西方“自由恋爱神圣”的观念深入双方心灵而且双方被勉强结婚，那么势必造成“怨偶”。在这一过渡时代，婚姻的悲剧和怨偶结合同时并存。这也是中西文化冲突的表现的一面。这一面的文化冲突也基本地造成社会的不安。社会的不安造成社会的不稳定。这种不稳定成了日后参加“革命”的原动力之一。

时至今日，至少在口头上，“恋爱至上”主义已占优势。现在我要提出一个问题：究竟是由“自由恋爱”而结婚好，还是由“父母之命”而结婚好？乍听起来，这个问题已经不成其为问题，至少已经

不合时宜了。"时髦"不是解答这类问题的有力方式，有些乍看起来不成其为问题的问题，如果稍加思索，那么立刻发现它颇成问题，并且也不是十分容易解答的。我刚才提到的这一问题便是其中的一个。最少，我们要解答这个问题，首先得确定这个问题中所谓的"好"是什么。如果这个问题中所谓的"好"意指男女当事人双方情感的满足，那么由"自由恋爱"而结婚也许比由"父母之命"而结婚"好"一点点。如果这个问题中所谓的"好"是指的社会稳定或减少当事人因色盲而弄成的错误，那么由"自由恋爱"而结婚是否一定比由"父母之命"而结婚"好"些呢？稳当的答复似乎只有"尚不知道"四个字。因为，直到目前为止，中国学界还没有就这个问题从事足够大规模的社会调查与统计。

然而，无论由"自由恋爱"而结婚"好"或"不好"，由"自由恋爱"而结婚总是倾向于建立小家庭。无论怎样，至少就功能来说，小家庭不是大家庭的代用品。如前面第四章所述，中国传统的大家庭是一个全体主义的生活体系。人之一生，从摇篮到坟墓，无一不由大家庭包办。在从前，一个大家子弟如果需要"出外谋生"，那么一定是这个家庭开始没落的信号。他的双亲一定感到黯然。在从前，民间的教育是家庭生活的一面。请家馆先生长年在家教学乃是一种普遍的现象。可是，这些事情现在几乎都成历史的往事了。不过，大家庭的许多功能是必需满足的。小家庭既然不能全部满足这些功能，于是只好逐渐求之于社会与或政司。这种趋向，毫无疑义，在或多或少的程度以内，替近几十年来日渐加深的全体主义的治理方式铺了路。

二 孔制崩溃

近代中国人在人理建构方面之最重大和影响最深远的事情之

——就是孔制崩溃。孔制并非单纯的宗教，并非单纯的学说，也并非单纯的伦范。但是，它确有宗教的某些功能，确有某种学说的形式，确有浓厚的伦范建制。孔制是一个森多门(syndrome)。❷它的成素复杂。它渗入中国社会文化的许多层面。它是中国文化分子意识状态的基本型模之一重要的方相。然而，它毕竟崩溃了。因此，它由崩溃所衍生的结果也是多方面的。

孔制是什么呢？对于这个问题的真实解答，既不是崇敬又不是亵渎，既不是拥护又不是打倒。崇敬、亵渎、拥护及打倒，在别的场合也许是必要的，例如，在礼拜的场合，或群众大会上。可是，这类态度与动作，对于解答问题却无帮助——不仅没有帮助，反而大有妨碍。因为，这些因素扯歪了纯思活动。孔制是什么？这个问题所涉及的是社会文化的经验题材。对于经验题材的研究，有而且只有靠跟科学一样的认知的活动才可望得到比较客观的结果。杨庆堃说：

> 在以上的讨论里，我们没有把孔制当作一个主要的宗教制度包含在其中。我们现在要问：孔制是否一个宗教？对于这个大家经常讨论到的问题，因各人对宗教所下定义不同而显然不同。广义说来，宗教一词所指颇广。从种种非有神论的信仰制度到有神论的信仰制度都包括在宗教里。非有神伦的信仰制度带有信仰者以为临近终极的一种强烈情绪。有神论的信仰制度则含蕴着终极的价值。这些终极的价值系以超自然的事物充分征象出来的，并且藉着崇拜模式和组织来支持。许多非有神论的思想或行动的制度，例如共产制度，可能具有一种宗教的性质，并且也能满足许多成熟的有神论的宗教之某些基本的心理功能。非有神论的信仰制度都是英格尔(J.

Milton Yinger)所认为系有神论的宗教在功能上的代用品。正如我们在前面所说,我们现在的研究所注重的是有神论的宗教。有神论的宗教之一个主要的因素是认为有超自然界。从这一眼光看去,我们在这里并非把孔制看作一个成熟的有神教,而是看作一个具有宗教性质的社会政治上的宗旨。孔制并未树立起一个上帝作为其教化的前题,而且孔制的基本原理原则主要是从考虑实际问题着眼而发展出来的。即令佛教观念曾渗透到新孔学里,这种情形并未改变孔制之注重现世问题的倾向。孔制确实对生死问题的最后意义提出解答。但是,孔制之解答生死问题,并非藉任何超自然的力量,而系藉人的道德责任。作为一个思想系统来看,孔制的宗教性质乃当人的问题不能藉知识或道德名词来说明时,便假借天道和命运观念来解答。而且,在孔制是被当作一个实践的宗旨时,系从对孔制崇拜的仪式中得到支持,并且从许多超自然的观念和崇拜的仪式得到支持。这些观念和崇拜仪式与孔制传统的功能是联系在一起的。[3]

这一段的分析是切实地将孔制的重要特点指陈出来。显然得很,从社会文化的观点来了解孔制,比从玄谈心性的路径来了解孔制,远为切合孔制发生的时代背景以及它对二千多年来的中国社会文化所发生的功能。

至少就孔制的功能来说,它虽非中国社会文化之独占的核心价值系统,但无疑是一个重要的与大占支配地位的核心价值系统。每个社会结构有一个中心,这一个中心以各种方式沁入或辐射到这个社会的各种建制,例如,家庭、团体、政司以至于朋友、夫妇、兄弟。这个中心是价值和信仰的领域。换句话说,它是安排和支配

社会的符号、价值和信仰的秩序之中心。它之所以是这样的一个中心,因为它被当作是最后的、无可替代的及无可化约的根据。这也就是说,从逻辑的观点看,它是该一社会文化的设准(postulates)。❹从衍发的观点看,一个核心价值系统是该一社会文化经历长期涵孕出来的。但是,因年长岁久,许多人不知道它的来源,所以对它滋生一种"本来就是如此"的感觉。以这种感觉作原料,许多能文之士从而润饰并夸张之,政司又从而建构化之,于是产生一道神圣的意象光圈(nimbus)。这么一来,这一核心价值系统在该一社会文化里享有了"神圣"的尊严。依希勒斯(Edward Shils)所说,❺我们可知这样的核心价值系统,在一个社会制度中又是角色行为的规范准则。既然如此,这核心价值可能——虽不必然——具体表现于角色行为之上。唯其如此,人际的生活与合作才成为可能。我们要在某些超于个人具体存在的目标上协作,分析到最后,也唯有依赖这一核心价值系统及据之而制定的角色行为的规范准则。例如,"父父"、"子子",虽然这些表达式是混含不清因而可作多种解释的。孔制就是这样的一个核心价值系统。复次,这种核心价值系统主要的要素之一是对权威采取肯定的态度。权威常成价值的堡垒。

许多非孔的人士嫌恶孔制阻碍了中国的"进步"。孔制这一核心价值系统诚然拘束(arrested)了中国社会文化的"异动"到一种可观的程度,但是它确也维系中国社会文化的稳定到一种可观的程度。如果只看得到孔制对中国社会文化所发生的稳定作用而看不到它对中国社会文化所发生的拘束作用,那么可能是敬爱孔制者"情人眼里出西施"使然。这是不合经验事实的。但是,如果只看得到孔制对中国社会文化所发生的拘束作用而看不到它对中国社会文化所发生的稳定作用,那么可能是由于憎恶孔制之情在心里作怪使然。这也是不合经验事实的。在事实上,任何带权威性

的核心价值系统及依之而制定的伦范规律,对于它所在的社会文化,既有稳定作用又有拘束作用。任何价值系统及依之而制定的伦范规律,不可能只有维系社会文化的稳定作用而无拘束作用,也不可能只有拘束作用而毫无稳定作用。孔制也是如此。然而,无论孔制在中国社会文化曾经起过稳定作用还是拘束作用,在实际上它是崩溃了。

孔制是崩溃了,但因此而留给中国的问题可就大了。哪些大问题呢?

依上所述,孔制一直是中国社会文化的一个核心价值系统,中国社会主要的伦范规律是根据这个系统而制定的。中国二千多年来主要的政治建制、家庭制度、伦理实习、模式行为以至于许多风俗习惯,都是照着这个核心价值系统而逐渐形成的。一旦这个核心价值系统崩解了,就像一座建筑物的主栋断了似的,依附在这个核心价值系统周围的这些建构也无可避免地随着崩解。所以,人像跳出围栏的野兽,除了铁缆以外任何言词也范围他不住,而社会规范也一天一天地消溃下去。

孔制是最重"礼治"的。一部《论语》中,常常提到"礼"。"礼"的作用是很大的。在某种程度以内,"礼"代替了"法"。在儒家对中国社会文化的支配力高涨时,法家不能抬头,只能居于辅治的地位。之所以如此,原因的一面,就是儒家主张少用法而多遵礼,再多用情。甚至有人认为"礼"就是"理",说"礼者理也"。[6]"礼治"曾经是融化到中国社会文化因而形之于视听言动和人际关系的秩序。可是,现在的中国人之于礼,却是"若存若亡"。[7]传统的中国社会是否为在经济的意义上的"阶级社会",我暂时不在这里讨论。无论传统的中国社会在经济的意义上是否为"阶级社会",传统中国社会里的尊卑长幼之分和亲族间辈分的高下之别确是很严格的。这种分别显然不是经济意义的"阶级",但无疑是"伦级"。这

一伦级的次序，虽然源于血族，但不限于血族。这一伦级的观念，浸假而扩散到官制之中而几乎与官阶有一一相当（one-one correspondence）的关系。自古以来，大官就是大老爷，小官就是小老爷，底下的就是孝子贤孙。慈禧太后叫做"佛爷"。皇帝退休了叫做"太上皇"。这意含什么呢？这意含皇帝固然从官秩上退休了，可是他却不从伦秩中退休，而且永远不退休。不仅不退休，而且在伦秩中还晋了级。他固然把他在政治上"天下第一人"的身份交了出来，可是他在伦级中还是"天下第一人"。因此，至少在伦理规范的要求中，他的儿子皇帝还得对他既孝且敬。

这里于是产生一个问题：伦级藉什么来展现呢？除了"名"以外，就是"礼"。名不可乱；礼则不可紊。像膝行、叩头、作揖、肃立等等，都是依伦级之高下而行的礼。不同的伦级所收到的礼相当地不同。在这种场合，伦人的尊严方始显现，伦人的伦位方始得到确认，伦人的声威要求方始得到预期中的满足。然而，孔制崩解了。礼被一群一群"反礼教"的"新青年"扫掉了。年青人见了长辈的人翻翻白眼就路人般的过去了。这种情形使在伦级上的伦人受到挫折。所处伦级愈高的人受到的挫折愈重。挫折产生侵略。一群遭受挫折的人蜗聚在一块，其侵略性往往倍增，所需满足的声威要求愈渴。现在一般中国文化分子的声威要求之炽烈，已经到达出人意表的程度。[8]

我们在前面说过，孔制是一森多门。这一森多门的特点是具有浓密而又强厚的规范性。它不仅规范人的行为，也规范人的思想。自从汉代罢黜百家一尊孔孟以来，除了几个插曲以外，中国的知识分子的思想很少不在孔制"正统"牢笼之下。中国文化既以"法古"为价值取向，于是学人士子谈道论事动辄援引远古权威。在远古权威之中最显著的就是"诗云"、"子曰"。这种办法，从董仲舒开始，经历代官司提倡，已经牢不可破地制度化了。自汉代以

后，中国虽然经历了许多血流满地的朝代变更，这一制度却代代一脉相承地传衍下来。于是，我们的知识分子，在这么长久的“历史文化”中，绝对大多数只为延续那“圣教”而存在。他们没有正式而且大规模地被教导着主动而且又独自地运用自己的智能来认知这个大家置身其中的经验世界。他们又从来没有在一个制度的培养和鼓励之下离开“先王之法”来自动创造方法以解决人生和社会的实际问题。实实在在，他们倒是长期被熏陶着把自己的大脑交出来，让古人作主，依照古人的遗教来认知这个世界。实实在在，中国的“古圣先贤”在基本上是些“人事专家”。他们对于认知这个经验世界即令不是毫无兴趣，他们的兴趣也是少得可怜。于是，那大批的知识分子在“古圣先贤”的笼罩和提撕之下，对于认知这个经验世界的兴趣也跟着少得可怜。像明末顾祖禹这样的知识分子，真可说是凤毛麟角了。至于解决实际的问题，也必须在古法和成规里去想办法。救灾是如此，治河是如此，“剿匪”也是如此，写文章之类的事也是如此。[9]像李鸿章的那若干人在办理“夷务”时稍能针对现况，只好说是大震荡和大痛苦中逼出来的些许异数。总括起来说，自汉代以来，中国的知识分子，除了极少数特立独行之士或突破成规的奇才以外，一般都是被古祖牵着手走路的孩子。离开了古祖，他们很少会自己走路的。中国“明经取士”的考试制度是考选孩子的制度。通过这个制度选拔出来的孩子大都是很乖的。然而，孔制崩解了，他们骤然失却了依凭。中国没有足够的机会像欧洲那样从事文艺复兴。中国没有认知经验世界的真正科学传统。中国知识分子主要地被导向情绪的思想与作价值判断的规范思想，而绝少作逻辑思考。失去了依凭的中国知识分子在茫茫人海里，不知“茫茫欲何之”。于是“彷徨”，于是“呐喊”，于是“幻灭”。

虽然，传统中国的知识分子在思想前提上必须唯道统是遵，在

行为模式上必须唯古制是赖，可是他们在传统中国社会所扮演的角色是“四民之首”。站在“四民之首”的知识分子对社会、对国家有传统的道德责任感。他们觉得“吾侪不出，如苍生何”！这种意识在国难临头时一经翻译就是“救国救民”。“救国救民”的意识碰到时髦的史观，就形变而为“完成历史使命”。这些观念在他们的心里发酵，又变成推动时代的动力。可是，作为一个群集来看，他们认不清所处的时代环境，他们也拿不出有效的办法来解决实际的问题。他们凭什么来“领导时代”呢？正在这个关头，西方文化大量入侵，欧风美雨东渐。于这一情势之下，在传统中国知识分子看来新奇的学说思想被介绍到中国知识界。面对这些新奇洋货，传统中国的知识分子怎样选择呢？在他们之中，绝对大多数并非透过客观的认知和逻辑的思考来决定取舍。这类工作是认知之学有基础而且不喜欢热闹的学人所从事的长期工作。恰恰相反，他们是被好奇、希冀、兴奋、幻想，以及深藏内心的由受挫折而产生的渴望之情所推动来看西方学说思想的。于是，像初到糖果店的孩子一样，看见外来的东西就嚷着要买。这种求知的锐气是可钦佩的，但却嫌缺乏健全的选择力。同时，他们原来是孔制翼护的中坚和教化的普及者。孔制崩解了，他们不得不从圣坛上跌下来。这使他们丧失了原有的地位与声威。恢复既有的地位与声威是一件与生命相联的事。刚好在这种时际，列强的侵凌，令他们饱受刺激。正在这些力量内外交逼的时日，“革命去！”的号召“应运而生”。这真使浮游不安的中国知识分子获得像在沙漠中迷失方向的旅人远远望见绿洲似的解救。

这些绿洲也许只是海市蜃楼，也许只是幻觉的产物。然而，这要等到走近了才看得清楚！

三　本土运动

如前第三章所说，一个主位文化因客位文化的冲击而引起的重整反应，叫做**本土运动**(nativistic movement)。依林顿所说，本土运动有二种。一种本土运动是向后看的。这种情形是一种返回适应。返回适应是否定一部分新来的文化因素，甚至全盘否定。极端的复古主义者就是后者的例子。这种本土运动的内容是延续性的主位文化崇拜。它以各种不同的程度带有排斥客位文化的倾向。于是，当主位文化受到客位文化之动摇时，它可能被激发而成一种极端的保守运动。这种保守运动，一旦与民间的小传统结合，便可具狂热的宗教形式，甚至可以演成暴乱或军事行动。另一种本土运动是向前看的。这种本土运动是吸收式的。它是要把旧的文化因素中之有价值者与所需要的新文化因素作一适当整合。这种本土运动可能作进步的适应。历史告诉我们，在进步的适应下，文化分子可能有不切合实际的企望或主张，但也可能有合理的民族内新运动——例如土耳其，也可能产生文化再建及文艺复兴运动。

文化的濡化过程如系出之以强制或高压形式，便常为不安的根源。如前当外来文化威压着本土文化时，本土文化可能表面降伏。如果本土文化表面降伏，那么本土文化一定是转入文化的地下活动。在这种情形之下，文化的表面也许波平如镜，但是文化的下层则颇紧张。这时，不同的文化价值在交战中，不同的观念在冲突中，而且许许多多文化分子的性格及行为模式的调整都发生困难。这就是本土运动酝酿的内在条件。当酝酿达到饱和点时，如果碰到触发事件，本土运动便破土而出。

本土运动并非正格的革命运动。但是，毫无疑问，本土运动常

常是正格的革命运动之现成的原料。革命运动则是本土运动的制成品。在历史中，许多本土运动被消弭掉了；但是，确有一些本土运动因势利导，被组织化，被赋予使命感，被武装训练，被汇聚在一个特定方向，而成为正格的革命运动。在主位文化与客位文化接触并且发生反濡化(countra-acculturation)现象的文化前线地带，例如一八四〇年代的广州，难免激起社会变迁。这种社会变迁是本土运动的滋发情境。中国近几十年来的“革命运动”，无一不是直接或间接具有“反常”意涵，也无一不具企求“内新”的要求。由此可知，中国近几十年的“革命运动”无一不是包含本土运动的实质。我们从领导这些运动的人物之被称作“先知先觉”、“国族救主”等等名词，便可甄别出这些运动的性质。

我们现在先看看人类学家所说的本土运动在实际上是怎样的事情。这有助于我们了解近代中国的本土运动。

克罗孔说：

> 我们用心理学的语言来说，上面所作的推广表示，人类的心理情形，尤其是在心理极度紧张的情况之下，往往对于所感受的压力大致采取相似的办法来报复。本土运动是晚近人类学家颇为研究的事情。各个本土运动的详细情节由于在各该运动产生以前的文化不同而不同，但是本土运动的型模大致颇为相似。波拿泡特(Marie Bonaparte)在一九四七年证明，一九四〇年法国陷落时具有本土运动形式和气息的故事在短期内广为流传，以致无法遏止。这个故事是关于在汽车中的尸体之神话的。……❶

我们再看奇森所举实例：

一八六九年，首次被称为跳鬼的仪式在尼法达印第安派乌特部族(Nevada Paiute)里出现，并且扩及西印第安部族。这些部族的人当时系在重大的文化压力之下。这可见于他们的食物来源遭到破坏，白种人开始把他们的土地占用，印第安人之间的战争产生军事压力，并且把传统文化予以破坏。派乌特部族的“先知”瓦德奇瓦布(Wodziwob)具有宗教的眼光。他预言世界末日降临，驱逐白人出境，死亡的亲属会归来，印第安的失土会恢复，印第安人会归于完整。约一八九〇年又有跳鬼的事发生。这次跳鬼是另一个派乌特先知名叫乌法加(Wovoka)发动的。这次跳鬼的宗旨和一八六九年的那次很相同。这次跳鬼特别向东部蔓延，经过大平原部族，甚至越过东部某些乌兰滋(Woodlands)部落，然后又有变为地方文化情境之势，并且发展成为别的地方文化仪式之支脉的样子。后来，这次跳鬼又从其发源地改变。所以，我们要研究这次跳鬼的特征便是一件很复杂的事。更后一次发生皮约特(Peyote)教。这个教派从美国西南部展开，经过与前者很相同的地区。这个教派提供一个信仰的新基础。这一个信仰，在传播的过程中，变得极其适合各该地方的特殊情形。这一教派之主要特征是教徒吃从一种有麻醉性的植物上割下来的树片。这种植物吃下去会产生硷性的药物效应，说是可以产生宗教的灵感。关于这些宗教崇拜仪式和它们的动机，在稍后我们要加以比较详细的讨论。[11]

我们从上面所陈示的美国印第安人的本土运动来对照近代中

国的本土运动。

A 三元里事件

当十九世纪中英战争的第一期广州和约商定以后，中国正式军队与英国的正式军队停战。可是，一八四一年五月广东的乡勇与英军冲突，于是发生“三元里事件”。这一事件的起因“大概英军在战胜之后，纪律未免有欠整肃，淫掠之事，在所难免。再加以民族的仇视，语言的隔阂，和官绅对于义勇的鼓励，华民英兵的冲突自然很易得发生。”[12]

显然得很，“三元里事件”是一个“官民合办”的“仇英”运动，官绅自己碍难出头时，便鼓动乡勇向前。这个事件固然是英军纪律欠佳激起的，可是背后确含文化冲突的因素。我们且看粤民在六月六日所张《誓灭英逆》的说帖便可明白[13]：

三元里西村南岸九十余乡众衿耆等，为不共戴天，誓灭英逆事。

照得向来英夷素不安分，屡犯天朝。昔攻沙角炮台，侵害兵卒。我皇上深仁，不忍加诛，且示怀柔。彼尚不知感恩，犹复包藏祸心，深入重地，乱施火箭，烧害民房，攻及城池，目无各宪。钦差大臣见城厢内外百姓遭殃，方议息兵安民。该逆夷理亦得些好意，即当俯首速退。胡乃贪得无厌，得寸入尺，纵容兵卒，扰害村庄，抢我耕牛，伤我田禾，淫欲妇女，锄我祖坟，鬼神共愤，天地难容。我等所以奋不顾身，将义律围困于北门，伯麦斩首于南岸（按伯麦时尚未自印度回粤）。尔等逆党试思，此时此际，若非我府尊为尔解此危，则各逆党何能得首领以下船乎？

今闻尔出示尚敢辱骂我众，是以奋急成云，定诛妖

孽。饱德之义士，襄助口粮。荷锄之农夫，操戈御敌。纠壮士数十万，何英逆之不可剪除？水战陆战之兼能，岂惧夷船坚厚？务必使尔丑类片甲无存，逆船片帆无归而后已。

示到，议期卜日交战，特示。

四月十七日（西六月六日）特示英知逆悉。——《史料旬刊》第三九期，页四三八。

这篇饶有气概的皇皇文告里，"抢我耕牛，伤我田禾"是关于经济方面受害的反映；而"淫欲妇女，锄我祖坟，鬼神共愤，天地难容"，所表现的则是文化意识的冲突。

B　义和团运动

义和团运动与三元里事件有共同的外来因素和心理人类学（psychological anthropology）的基础。关于义和团运动，就我所知，历史家没有一个曾作合于事实的认知。他们一提到义和团，都说是"匪"、是"愚民"，是"下流社会分子"。[14]一九〇〇年外国兵用枪杆子打义和团。一九〇〇年直到现在，中国知识分子还在用笔杆子打义和团。大家相沿成风，习而不察。这是什么原因呢？基本的原因在中国士大夫们了解人理的传统思想型模方面。这一型模被历史家未自觉地用来观照史事，自然会得到这样的结论。

在中国近代史上，有所谓"捻乱"、"苗乱"、"回乱"，有白莲教。由传统知识分子构成的统治机构，一碰到这类骚动发生，它的反应习惯几乎千篇一律是"理学式"的：认为这都是"乱民"，都是"邪说惑众"，都应该"痛予剿灭"。除了几个杰出的人物以外，很少有人愿意而且能够切实从经验事实上深入地去了解骚乱发生之文化的、社会的、心理的、经济的和政治的原因，因为这须要真正的知

识。真正的知识之获得远比搬演理学架子困难。影响所及,训致写历史也颇受这种思想型模所笼罩。因此,对义和团运动的了解也是从这套"理学架子"出发的。这怎么看得清楚呢?传统理学式的世界观、社会观和人生观,徒供知识分子及统治机构摆正统架子,对于真正了解世界并且解决实际的问题不仅毫无帮助而且大有妨碍。

历史家之所以轻易将义和团看作"匪",还有一个原因。历史家都是知识分子。在不久的过去,如前所说,中国的知识分子居"四民之首"。他们传统地养成一种优越感,对于一般"无知愚民"常常轻忽。现在,中国一般知识分子虽然倒霉到极点,收入可与三轮车夫媲美,社会地位只剩下一点影子,可是在潜意识中尚残留若干优越的幻觉。因此,当他们写起历史来时,对于一般"无知愚民"不容易作平等的考虑。

义和团事变的结果对于中国太严重了。天津陷落,京师被占,差一点弄亡了国。辛丑和约订下来,谢罪、惩凶、赔巨款、削平炮台、改变商约、增设外务部、变通觐见礼节等等。这些结果够吸引历史家的注意力,使他们不易对义和团运动的许多重要方面作一客观的分析。

毫无疑问,仅仅就行动来说,义和团的举动是"匪"。而且,慈禧和若干满清朝贵利用义和团来杀洋泄愤。[15]这些几乎都是不用说的。可是,这个运动之所以酝酿而且爆发,在中西交会里有极不可忽视的文化和历史意义。这种文化和历史意义不是仅仅借着说"拳匪胡闹"和"无知满人利用拳匪来泄愤"可以显露出来的。

义和团的兴起,是由来已久的白莲教、八卦教和山东等处的尚武精神等内在的根苗,碰到外来文化势力的压迫和刺激,加上民不聊生,王公巨卿从而构煽利用,这几股力量辐辏在一起所形成的。

一八〇八年安徽省颍州、亳州,山东省曹州、兖州等地,失业的

"无赖汉"[15]拽刀聚众，设立顺刀会、虎尾鞭、义和拳，口号是恢复明室。一八九八年，江苏、山东的大刀会肆扰，直隶也有会众起事。这些人声言神灵附体，咒语能够抵御枪炮，并且打起"扶中朝灭洋教"的招牌。一九〇〇年义和团起，标榜"扶清灭洋"。这个口号深为内外受挫的朝廷显要载漪、载勋、刚毅和毓贤等人所喜。他们以为民气忠勇可用，义和拳法力神奇。

当时外国传教士在华传教，他们的教义和作法有许多既与中国知识分子所持大传统不合又与中国民间的小传统违背。基督教的圣经与中国孔制、老庄及佛法很不相同。当时一般文人只知诵读诗书，高谈理学，又严"夷夏之防"。教士们倡"博爱"，主"中外一家"，一切人"在上帝面前平等"。这一套他们最恨恶。教士又劝人不要"敬拜偶像"，反对中国人祭祀祖先。中国人，尤其是乡下人，靠土地公及土地婆活命，至少在观念上靠他们活命。现在外国人叫他们不要去敬拜那些神道，便得不到保佑。得不到保佑，岂非活不成命？中国人把祖宗视作自己生命之无可替代的绝对来源。在中国人心目中，祖先即是准神仙。准神仙即是不可或缺的崇敬对象，以及家族中高高在上的精神主体。现在外国人不要人拜祖，岂不是教人"忘本"？这些事是够惹人反感了。中国文化分子，如前第四章所说，素来是严男女之别。传教士在主持礼拜的时候，要男女齐集一堂。这种安排，在当时的人看来，用现时流行的名词说，就是"破坏善良风俗"。大家在潜意识中既然含藏着这么多的不满，于是有人造谣的话，就极易被人接受，因此也就极易传播。当时有人传说教士诱奸妇女，挖眼取心，窃取婴孩脑体；并且印成文字，分散各地。大家风传，信以为真。其实不过是男女信徒在一起做礼拜，教会收养孤儿而已。

乡间人民唱戏谢神是农村社会的一件大事。一般乡人可以借此娱乐，做点小买卖，同时过点社交团契的快乐生活。外国传教士

不明白这一社会生活，把它看作迷信。这自然是会伤感情的。不仅如此，教会更进而要教民拒绝出钱唱戏修庙。叫人拒绝出钱比要人出钱是容易得多。这么一来，在同一个社区，教民和非教民互相仇视。在这种情形之下，文人从而构煽。长沙有一个喜好扶乩并且又有心脏病的文人叫做周汉。他刊印了许多仇教的文字。当时的人称道他的文学有“乾坤正气”。他尝绘一图画，坐一个猪精在上面，剖心挖眼于下，訾诋“天主教”为“天猪叫”。

除了风俗、习惯和宗教的原因以外，经济的贫困也助长义和团的蔓延。当时国际贸易渐渐发达。从外洋输入的布匹大增，布匹的花色繁夥，价钱也廉，大家乐于购买，于是固有的家庭工业遭受摧残。人口增加，耕地不能增加，失业的人多，生计更感到困难。山东一带黄河溃溢，弄得民不聊生。江苏北部大旱，农民无从得食，逼得父母出卖儿女。女子的价钱是根据相貌的美丑和年岁的大小而定多少。多的一千文，少的只有五十文。荒年的人命，真是低于猪价。面临这样的生存威胁，广大地区里挣扎求存的人众的心情紧张极了。他们不知道他们身受的灾害有一部分是祖宗不懂水利带来的。在这种情形之下的人总要找一个愤怒的对象。外来搅乱大家生活平静的洋人正好填这个空。他们认为这样的灾害是洋人带来的。于是，有人造了一个民谣：“杀了洋鬼头，猛雨往下流。”这个协韵的民谣所代表的“精神”，比求雨是积极多了！

当时天津、保定、通州成为义和团的势力中心。义和团也分党派的。他们分作四派：坎字拳，乾字拳，坤字拳及震字拳。坎字拳尚红色。传习法术的时候，接受法术的拳民必须叩头。叩头以后直立，直立以后仆倒，仆倒以后又跳起，跳起的时候持械而舞。乾字拳尚黄色。这一派的办法和前派不同。拳师在传授法术的时候，命令徒弟将口闭起，卧伏在地上，过了一会儿白沫满口，说是有神祇降临，于是一跃而起，持械而舞。当他跳舞的时候，人特别兴

奋,体力比一般人大。于是,一般善男信女认为这样的拳民有神附体,不怕洋枪洋炮。他们有他们特殊的符咒。符咒的意义我们不太了解。例如:"左青龙,右白虎。云凉佛前心,玄火神后心。先请天王将,后请黑煞神。"又如:"快马一鞭,西山老君。一指天门动,一指地门开。要学武艺请师来。"还有更不易了解的妙咒:"天灵灵、地灵灵,奉请祖师来显灵,一请唐僧、猪八戒,二请沙僧、孙悟空,三请二郎来显圣,四请马超、黄汉升,五请济颠、我佛祖,六请江湖柳树精,七请飞标黄三太,八请前朝冷于冰,九请华陀来治病,十请托塔天王。金吒、木吒、哪吒三太子,率领天上十万神兵!"这里所说诸神,多出于《封神榜》、《西游记》、《七侠五义》和《三国演义》等民间熟悉的读物。义和团可以说是一种多神教的组织。他们所信奉的神道,相当的复杂,如托塔天王、梨山老母、玉皇大帝、西楚霸王、九天玄女、诸葛武侯、梅山七兄弟等等。

义和团中更有所谓红灯照。红灯照的分子多为年青女子。她们身穿红衣,左手提红灯,右手拿扇,扇下垂红布。她们拿起这种扇子来扇,说是能够上升云端,且能在空中掷火来烧毁洋楼。另外还有黑灯照和青灯照。黑灯照是由老太婆组成的。青灯照是由寡妇组成的。义和团在攻击北京交民巷和西什库教堂时使用了一些很别致的武器。比如说,火牌、飞剑、引魂旛、雷火扇、阴阳瓶、九连环、如意钩、混天大旗。我不知道这般"法宝"在博物馆有否宝藏。

拳民从北京城外闹进了城内,王公大臣待义和团的领袖有如上宾,敬若神明。载澜且将拳民延请到庭院里来。当时真个是"自兵民以至王公府第,处处皆是,同声与洋教为仇,势不两立"。天津的义和团进城焚杀抢劫。裕禄信他们有灭洋神力,拿总督衙门做义和团的大本营。有位驾船的人张德成设"天下第一坛",以"灭洋"为己任。裕禄拿八人大轿恭恭敬敬把他迎进督署,款以盛筵。张德成在宴饮时忽然像睡去一般,接着从袖中抖出铁炮的零件,他

说是自己的“元神出窍”，从敌阵窃来，因此敌炮已成废物。裕禄大神其术，对张敬礼有加。有一个自命为“海乾神师”的人物，他说他能够使海水干枯，于是洋船无法靠岸。又有自号“天灭者”，他说是天遣来灭尽洋人的。

义和团这一团火，在王公大臣的鼓励和纵容之下，遂愈烧愈凶，以至不可收拾。他们除了攻打使界和教堂以外，更随处烧杀捕拿。义和团把洋人叫做“大毛子”。他们仇杀教民及外人仆役，叫他们作“二毛子”或“三毛子”。可是，在他们的语意学（semantics）中，所说“二毛子”及“三毛子”的指谓范围并不确定。贩卖洋货的商人，家藏洋书的学生，甚至戴外国眼镜的人，都算是“二毛子”，因此都在可杀之列。北京正阳门一带二千多家被纵火焚烧。户部尚书立山被认为“通夷”，拳众要杀他，翰林院编修杜崇本等被指为“教民”，受伤几乎死掉。刘可毅则死在路上，连尸身也不见了。毓贤作山西巡府，杀戮中外教民几千人；他更命令教民背教，不遵从的就予以活埋。景善说六月二十五日清晨，载漪和载勋统率拳众进宫，声称要捉拿鬼子徒弟，竟要动光绪皇帝的手。幸好慈禧发怒，严词切责，可怜的儿皇帝才免遭毒手。

当义和团在北京设立总团的时候，比他老师倭仁还要卫道仇洋的大学士徐桐赠以一联：

> 创千古未有奇闻，非左非邪，攻异端而正人心，忠孝节廉，只此精诚未泯。
>
> 为斯世少留佳话，一惊一喜，仗神威以寒夷胆，农工商贾，于今怨愤能消。

这一佳作，可以说是将“义和团精神”和盘托出，理应流传千古！

许多历史家批评义和团事变是无知满清王公勾结迷信拳众祸害中国。这种批评并不算错。可惜只看到铜币的这一面，而忽视了它的那一面。我们将义和团发生的原因及其特征和前面所说美国派乌特等印第安部族的本土运动加以比较，便可以发现二者有些基本共同或相似的地方：第一，二者都发生于本土文化受外来文化高压的时候。第二，二者都起于因此而累聚起来的心灵积郁。第三，二者都是基本生活受到威胁。第四，二者都有浓厚的宗教气氛或迷信色彩。第五，二者都有领袖人物出面领导。第六，二者都富于蔓延性。

中国的批评家们常好把这个事变归因于无知。这是中国知识分子的习惯。任何一个因子，如果它的说明力(explanatory power)只有 n，而我们将它的范围扩大到 $n+1$，那么便失效。知识对人生行为是有支配力的。可是，它对人生行为的支配力不是唯一的，更不是无限的。在更多的情况之下，情绪、内驱力和利害关系，对人生行为的支配力远大于知识的力量。自古至今，大多数人、尤其是所谓英雄豪杰，常作自己的情绪及内驱力的奴隶；只有极少数人能作自己知识的主人。在一定限制以内，知识对人生行为的支配力可大可小。知识对人生行为的支配力之大或小，常视人所处的情境而定。一般面论，当人处顺境并且没有受到重大威胁时，知识所起的作用较大。反之，当人处逆境并且受到重大威胁时，知识所起的作用较小。支持、鼓舞和赞助义和团的人并非个个都是无知之徒。徐桐就是一位很有学问的知识分子。至少，他的理学很不错。既然如此，他们为什么干出那样糊涂的事呢？最显著的原因，是他们缺乏当代的知识。可是，原因并不那么简单。我们锲入他们的内心深处来观察，将会发现，自一八四〇年以来，中国接二连三受到西方强权的打击，统治群族的威望大受损害；居然京师重地有“洋人”驻扎，卧榻之下有人酣睡，面且眼看着“洋人”的势力着着

进逼。讨厌的维新运动也是洋人鼓动出来的。[15]现在,慈禧太后自己要废掉原有的皇帝另外再立一个,"洋人"竟不假辞色。这更是火上加油。"挫折产生侵略。"但是,洋人的"船坚炮利"是领教过了的。怎样办呢?正在气恼至极,无计可施的时候,有许多忠勇义民说是可以"扶清灭洋"。这真是"正中下怀",一拍即合,所以终于干出那些惊天动地的事来了。

这次的义和团和团运动以及由它所激起的八国联军之攻陷京师,是中西文化冲突的顶峰。过了这顶峰,中国受到空前的挫败,中国文化在表面暂时完全屈服。

于是,另一种性质的本土运动在曲折中酝酿着。

C 五四运动

五四运动离我们似乎很遥远了!

什么是五四运动呢?这是一个颇难解答的复杂问题。这样的复杂问题,不是三言两语所解答得清楚的。在解答这个问题的时候,不同立点的人受不同的认知,不同的价值观念,和不同的情感反应的作用。于是,对于这同一的问题,不同立点的人作着不同的解答。有的人士只把五四运动中游行、示威、请愿、打人……等动作算做五四运动;而把与这一运动相关联的或诱发的社会和政治变动不看作五四运动。有人只着重五四运动之爱国的表现层面,而把新文化运动看作另一件事。进步主义者一提起五四运动便欣然神往。他们认为五四运动是推动中国现代化的一个伟大的里程碑。保守主义者提起五四运动似乎余恨犹存。他们认为五四运动是中国近四十六年来祸乱之由。进步主义者只注意到五四运动里那些响亮的揭示而忽略了它的破坏性的副作用。于是,他们心目中的五四运动只是"科学"、"民主"和"启蒙"所构成的一幅图画。保守主义者只注意到五四运动里那些破坏性的副作用而忽略了它

的真实启发作用。于是，他们心目中的五四运动只有“打倒孔家店”、“动摇民族文化的命脉”这些节目。除此以外，不同政治集体的政治观点对五四运动作着不同的评价，并依之而给予不同的待遇和打扮。有的政治集体对五四的评价接近保守主义的看法。他们极其厌恶五四运动之破坏性的刺激作用并且对之存极大的戒心；但是他们却无法亦不便从正面勾消或打击五四运动所揭示的“科学”、“民主”和“启蒙”等有启发作用的观念。怎么办？他们替五四改装。他们替五四换上一件紧身衣，使五四运动的影子变得愈来愈小，以致消失于无形无迹之间。另一种政治集体具有森严的意底牢结。他们实在并不欢迎五四运动的“民主”和“启蒙”精神。可是他们却欣赏五四运动之破坏性的副作用的那一面。怎么办呢？他们强调五四运动之“反帝”和“反封建”的作用。他们把五四打扮成一个披头散发身穿大红衣的野姑娘！

我们现在对五四运动加以分析于下：

(一) 五四运动的定义

可怜的五四运动，近四十多年来，在中国文化分子心目中竟有这么多不同的形相。这么一来，叫我们怎样去认识它呢？我们要认识历史中的事实，首先必须将指谓事实的名词之语意范限(semantic circumscribing)界划清楚。这就必须诉之定义了。如若不然，那么我们是没有办法钉牢所要研究的事实。如果我们没有办法钉牢所要研究的事实，那么我们的研究便无从着手了。比如说，“宗教改革”、“文艺复兴”、“法国大革命”，这些史事，并不是像“一颗流星飞过天空”及“一块石头掉在地上”这些事实那么简单，而是包括着许许多多大大小小的事素，并且这些事素辐辏而成一个特殊的罗聚形态。我们管这个特殊的罗聚形态叫做“宗教改革”或“文艺复兴”，或“法国大革命”。依此，我们要认识五四运动，首先必须对五四运动这个名词下一个可用的定义。就我所知，截至

目前为止,对于五四运动作过周详而比较客观研究的只有周策纵。我们现在要对五四运动这个名词下个可用的定义,只有借用他所作的:

> 经过了上面的一番分析,于是我们可以对五四运动这样下定义:五四运动是一个复杂的现象。这个现象包括"新思潮",文学革命,学生运动,商人罢市和工人罢工,抵制日货,以及新知识分子所分事的其他社会的及政治的活动。这些行动都是受日本提出二十一条及巴黎和会对山东问题的处理所激起的爱国情绪之鼓舞;是受到西学精神以及要从科学与民主的眼光对传统从新评价以建立一个新中国的这种要求之鼓舞。五四运动并非一个整齐划一的和有良好组织的运动;而无宁是具有不同观念的人之一些活动之结合。虽然如此,五四运动并非没有主流。[18]

这个定义是一个枚举定义(enumerative definition)。这个枚举定义足够广涵五四运动的内容。我们在以后对五四运动的认知,就以这个定义为根据。

(二) 五四运动的背景

任何一个多次元的和规模巨大的运动之发生,在一般人的心理上,也许觉得来的突然。可是,如果加以分析和观察,那么我们便可发现这类运动的发生不是突如其来的,而是有相当酝酿期的。五四运动也是如此。五四运动是中国对西方入侵的反应的一串发展之显露出来的一个高峰。这个高峰是挫折中产生出来的一个昂扬。它是中华民族文化潜力的新涌现。

中国的经济结构本来主要的是以家族为生产单位的自足的农村

经济。但是,自十九世纪末叶以来,西方资本制度的生产压力一天增加一天,迫使这种经济结构改变。第一次世界大战期间,列强忙着进行军事行动并且从事军备生产,于是对中国的输出不得不相应地减少。在这一段时间,中国的纺织业和面粉业曾一度乘机抬头。可是,好景不常,欧战结束,西方的经济势力卷土重来,加上新兴日本的经济势力,中国市场成为他们的市场,于是方在萌芽里的中国工业摇摇欲坠,而且中外经济利害的冲突日益尖锐。这种状况,在基本上影响——虽然并不是决定——当时的文化、社会及政治。

中国原有的势力单位是以家族为基础的士绅、土豪、官僚及军事集团。这些单位原来是寄生于广大的农村经济和一部分的商业经济之上。既然这些经济基础动摇,于是寄生于其上的那些势力单位也随之动摇。家庭本来是合作与自给的细胞,现在受到经济变动的摇撼,到此也不能保持其固有的稳定性,甚至不足以适应外界的冲击而失去原来的功能。这么一来,在乡村,大批过剩的生产人口涌向都市,另觅出路;在都市,失业队伍一天一天增加。这样的大量人口原料是动乱的资源。军豪建制成了失意政客、无聊文人以及野心分子求出路的辐辏圆圜。而大批失业人口则为军豪建制和扩充势力之现成的材料。军豪不止一个。这些军豪要能站立得稳并且发展势力,就必须扩充地盘。但是,中国的地盘有限,肥美的地盘尤其有限。所以,军豪们不能不借故彼此讨伐。军豪的泡沫就是土匪、游勇、散兵。军豪是吃一大块一大块的土地;这些动物则吃军豪隙缝里的小城、小镇、小村。可是,在另一方面,西方经济势力直接达到的地方,新的都市滋长,而且新的教育逐渐普及。这些条件,造成一批新的知识分子。这些新的知识分子多少吸收了西方观念,甚至于多少接受了西方的生活方式。他们逐渐成为中国的"西化运动"或"现代化运动"的中坚领导力量。蔡元培、胡适、丁文江、蒋梦麟、梅贻琦等可算是这类人物的代表。

（三）五四运动的经过

中国在巴黎和会的失败是五四运动的直接导火线。

一九一七年日本和英法订立青岛让给日本的密约。一九一八年五月中国政府与日本订立山东善后协定。这两种条款使中国代表日后在巴黎和会上的交涉受到很大的束缚。一九一八年日本政府又乘段祺瑞内阁急于筹措军费的时候，秘密和中国驻日公使章宗祥提议合办胶济铁路，并且借贷日款建筑由济南到顺德及由高密到徐州这两条铁路。日本答应预先垫款二千万元来兴建。段祺瑞内阁因为急于筹得军费，竟在复文中写下“欣然同意”四个字。日本借此肯定中国确已允许日本承继德国在山东的权利。一九一九年一月世界第一次大战后在巴黎开和会。在和会席上，中国代表陆征祥、顾维钧、王正廷、施肇基、魏宸组向和会提出希望七款。关于山东问题，请求废除二十一条中日协约，胶澳应由德国直接交还中国。日本代表则极力反对。日本代表说胶澳一切权利应该由德国无条件地让与日本。他们并且威胁说，如果日本不获承继德国在山东的权利，那么日本只有退出巴黎和会。这时英法诸国想和议成功，并且因为事先与日本有该一密约，所以答应了日本的要求。美国总统威尔逊（Woodrow Wilson）虽然同情中国，可是处在这种环境之下也无可奈何。这些内容给中国人民知悉了，群情大愤。大家指骂负责办理的人曹汝霖、陆宗舆和章宗祥为“卖国贼”。一九一九年五月四日午后，北京学生三千多人聚集在天安门，转赴总统府，要求惩办卖国贼；后来折至东城赵家楼，焚烧曹汝霖住宅，殴打章宗祥。这是后来所谓“五四运动”的一个开端。

我们且看胡适是怎样记述的：

“五四”是十六年前的一个可纪念的日子。民国八年五月四日（星期日）下午，北京的十几个学校的几千学生

集会在天安门，人人手里拿着一面白旗，写着"还我青岛！""诛卖国贼曹汝霖陆宗舆章宗祥！""日本人之孝子贤孙四大金刚三上将"等等字样。他们整队出中华门，前面两面很大的国旗，中间夹着一副挽联，上款是"曹汝霖陆宗舆章宗祥遗臭千古"，下款是"北京学界泪挽"。他们沿路散了许多传单，其中最重要的一张传单是这样写的：

"北京学界全体宣言

现在日本在万国和会要求并吞青岛，管理山东一切权利，就要就(成?)功了！他们在外交大胜利了！我们的外交大失败了！山东大势一去，就是破坏中国的领土！中国的领土破坏，中国就亡了！所以我们学界今天排队到各国公使馆去要求各国出来维持公理。务望全国工商界一律起来设法开国民大会，外争主权，内除国贼。中国存亡，就在此一举了！今与全国同胞立两个信条：

中国的土地可以征服而不可以断送！

中国的人民可以杀戮而不可以低头！

国亡了！同胞起来呀！"

他们到了东交民巷西口，被使馆巡警阻止不得通过，他们只能到美国使馆递了一个说帖，又举了六个代表到英法意三国使馆去递说帖。因为是星期日，各国公使都不在使馆，只有参赞出来接见，表示同情。

大队退出东交民巷，经过户部街，东长安街，东单牌楼，石大人胡同，一直到赵家楼的曹汝霖住宅。曹家的大门紧闭，大家齐喊："卖国贼呀！"曹宅周围有一两百警察，都站着不动。有些学生用旗杆捣下房上的瓦片，有几个学生爬上墙去，跳进屋去，把大门打开，大家都拥进去了。这一天，曹汝霖和章宗祥都在这屋里，群众人太多了，反

寻不着这两个人。他们捉到曹汝霖的爸、小儿子，小老婆，都放了出去。他们打毁了不少的家具。后来他们捉到了章宗祥（驻日公使），打了他一顿，打的头破血流。这时候，有人放了火，火势大了，学生才跑出去。警察总监吴炳湘带队赶到，大众已散去了，只捉去了在路上落后的三十多个人。

这是"五四"那天的经过。（那时我在上海，以上的记载是根据《每周评论》第二十一期的材料）

这一天的怒潮引起了全国的波动。北京政府最初采用压迫的手段，拘捕学生，封禁益世报，监视晨报，国民报，下令褒奖曹、陆、章三人的功绩。学生被拘禁了四天，由各校校长保释了。北京各校的学生天天组织露天讲演队，劝买国货，宣传对日本的经济抵制 全国各地的学生也纷纷响应。日本政府来了几次抗议，使中国青年格外愤慨。这样闹了一个多月，到六月三日，北京政府决心作大规模的压迫，开始捉拿满街讲演的学生。六月四日，各校学生联合会也决议更大规模的爱国讲演。六月三、四两日被捉的学生约有二千多人，都被拘禁在北河沿北京大学法科。越捉越多，北大法科容不（下?）去了，马神庙的北大理科也被围作临时监狱了。五日的下午，各校派大队出发讲演，合计三千多人，分做三个大纵队：从顺治门到崇文门，从东单牌楼到西单牌楼，都有讲演队，捉也无从捉起了。政府才改变办法，只赶跑听众，不拘捉学生了。

那两天，两千多学生被关在北大法科理科两处，北河沿一带扎了二十个帐棚，有陆军第九师步兵一营和第十五团驻扎围守，从东华门直到北大法科，全是兵士帐棚。我们看六月四日警察厅致北京大学的公函，可以想像当

日的情状:

"经启者:昨夜及本日迭有各校学生一二千人在各街市游行演说,当经本厅遵照五月二十五日大总统命令,派出员警尽力制止,百般劝解,该学生等终不服从,犹复强行演说。当时地方秩序颇形扰乱。本厅商承警备总司令部,为维持公安计,不得已将各校学生分送北京大学法科及理科,酌派军警监护,另案呈请政府,听候解决。惟各该校人数众多,所有饮食用具,应请贵校速予筹备,以资应用。除函达教育部外,相应函达查照办理。八年六月四日。"

六月四日上海、天津得着北京大拘捕学生的电报,各地人民很愤激,学生都罢课了。上海商人一致宣布罢市三天。天津商人也宣布罢市了。上海罢市消息传到北京,政府才惊慌了。五日下午,北河沿的军队悄悄的撤退了,二十个帐棚也撤掉了。

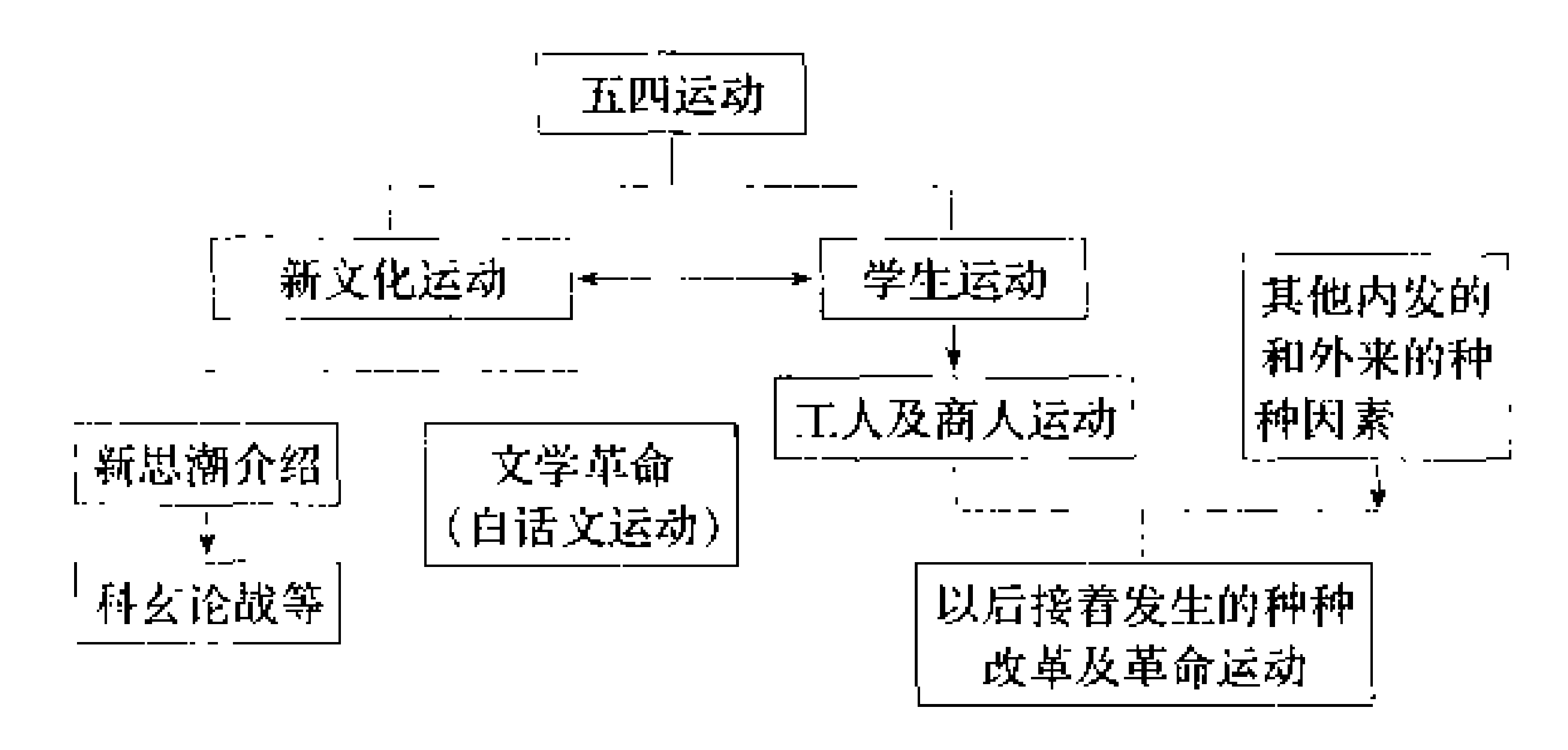
这回学生奋斗一个月的结果,最重要的有两点:一是曹汝霖、陆宗舆、章宗祥的免职,二是中国出席和会的代表不敢在断送山东的和约上签字。政府屈伏了,青年胜利了。(以上记载参用《每周评论》第二十五期的记事)[19]

(四)五四运动和新文化运动

五四运动的时间延续,大致说来,是从一九一七年到一九二一年。有人将五四运动看作"中国的文艺复兴运动"。另外有许多人认为五四运动与从一九一七年就已开始的文学革命运动及新文化运动是不同的两种运动。这两种运动之间很少关系。他们说五四运动并非由新文化运动直接引发;并且新文化运动的领导人物一般而论并未参加及支持五四运动。他们只承认新文化运动系为五四运动开路或在思想上发端;而五四运动的展开则有助于新文化

运动的扩大。

这种看法有其部分的真实性，可是并未包容五四运动的全部内容。为着易于了解起见，我们现在将五四运动的内容列一个表在下面：



我们一看这个表解，立刻就可得到一个概念图式，据此可以了然五四运动在现代中国建造的激发上起了怎样巨大的作用。

依据这个表解我们可以知道五四运动实在包含学生运动和新文化运动这两个互为必须条件的方相。换句话说，这两个方相是并且仅仅是一个运动的两个方相。如果没有新文化运动这个方相，那么学生运动不会是像它的历史所表现的那种光芒和色调。如果没有学生运动，那么新文化运动不会那样普及化和充满了青春的活力，至多只成为象牙塔里学究式的静水工作而已。这是我们必须清楚了解的。

我们再加以分殊的观察，更可以明了在五四运动中学生运动和新文化运动之拉链式的关系：

第一，发动学生游行、示威、讲演，以及号召抵制日货的许多领袖人物就是提倡新文学、介绍新思想以及推动社会改革的人物。

第二，反对军豪和反对列强侵略之观念的基础乃民主思想及民族主义。而这些思想之直接的酝酿在五四学生爱国游行讲演事

件爆发之前二、三年。

第三，参加这一运动的重要学生领袖，在一开始的时候便自觉到这一运动的真正动机并不止是单纯的爱国运动而已；而是认为人权及舆论高于一切，同时新思想与新知识必须猛加吸收。复次，他们的要求不限于反对军豪、卖国贼，也不限于解决山东问题以及鼓舞大家的爱国情绪，并且更深入一步地注意到改造旧社会和旧观念，因而提倡建立新社会以及接受新观念。

（五）五四运动的影响

从上面所列表解，我们可知五四运动对于其后中国的种种演变之影响是很深远而无可抹煞的。这可以从几方面加以观察：

1．新文学的滋长：在五四运动以后，白话文的推行和新文体的创建，简直像春天的野草似的滋蔓起来。这一新文学运动进展的迅速和普及范围的广大在中国似乎是空前的。新文学运动有几点特别值得我们注意：

第一，不用文言文。中国的文言文是很难的。它是士大夫的专利品。而士大夫中，能写通一手好文言文的人也为数不多。写好文章是成名的捷径，也是作官的一条大路。所以，作个文章大家就有大声威随之而来，因此也就是众人欣慕的高楼。所以，区区若干方块字拼起来的文言文是成为身份和社会阶层形成的建构条件。可是，除此以外要藉文言文作为普及智识和大众交通意念的工具，那简直太难了。革命后的中国及世界的新形势却需要我们有一较方便的语言工具。正在这个时际，胡适之和陈独秀打起“文学革命”的大旗，高唱不用文言文，并极力提倡易读、易作的白话文。这一文学界的“陈涉、吴广”式的非常行动，立刻获得绝对大多数人的热烈响应。于是，白话文之流行，简直像“黄河之水天上来”，老学究们要堵也堵不住了。顺着这一文学“大众化”的趋势而来的，有注音符号运动。

第二，中国的文化里含有泛道德主义的倾向。这种泛道德主义(pan-moralism)加上伦范方面的夹克主义(straight-jacketism)，形之于文学就是必须“文以载道”，形之于阅读就是惟有“四书五经”才是可读的“正书”。在这种规范反面的，是“正派”文人所不屑写的小技，是“正人君子”所不屑读的“淫书”。中国知识分子这样过了漫长的岁月。然而，海禁大开，留学生大量回国，大量知识分子接触了不同的文学和不同的价值观念。他们开始晓得，世界不只是“古圣先贤”所塑造的那一点点。原来世界还有许许多多不同的花样。这许许多多不同的花样比自己祖宗代代相传下来的那一套更新鲜、更丰富，而且更有趣。于是，他们更加崇尚新的，厌弃旧的。旧的权威笼罩他们几千年，他们觉得是压顶的大石，必欲去之而后快。在那一个时代的作品里，因此充满了反偶像、反权威、反礼教、背叛家庭、打倒旧制度的气氛。而新的刺激中，对新青年最富于吸引力的，自然是恋爱自由。恋爱自由，这样滋味甜美的事物，在旧礼教之下不用说不能尝试，就是连公开谈都是不许可的。好了！现在一切束缚都要打破了！自由恋爱是青年男女们“神圣不可侵犯的权利”了。于是，爱情文学的出现，像雨后春笋。这象征着人性的解放。顺着这一趋势而形成的文学路线，于是而有写实主义、浪漫主义和人道主义。从前作诗得讲究严格的格律。诗人们为了韵律、平仄，常常挖空肠肚，拈断胡须。白话文运动一来，作诗可以不限字数，而且不一定要押韵。诗人们从那些旧枷锁里解放出他们的心灵了。

2. 新思想的吸收：在思想方面，五四运动表现了心理上向极情形。在一方面，他们抛弃旧思想；在另一方面，他们热烈地吸收新思想。他们在排旧趋新上所表现的强度，在中国文化史上是少见的。中国原有的学术思想标准是“凡古的就是好的”。到了五四时代，中国学术思想的标准是“凡新的就是好的”。这个标准既经

知识分子普遍接受，于是为接受外来思想大开“方便之门”。举凡自由主义、功利主义、无政府主义、各种牌子的社会主义，都有人在追求。罗素思想，杜威哲学，种种等等，真是纷至沓来，大有应接不暇之概。这么多的思想学说，当时的知识分子无论是否真的了解清楚，他们自动奋勇求知的锐气和热诚在中国近代历史上是不易找到敌匹的。

3. 社会改革：与文学革命和新思想运动俱来的，是社会改革。文学革命意涵着传统中国最有力的文化建构之动摇。新思想运动意涵着旧有道德伦范所依据的理论基础不复被承认，孔制的权威大受打击。青年们视旧社会为污泥。他们憧憬着新社会出现。旧的家庭制度更趋没落，“革命”在家庭中进行着。青年们视旧家庭为枷锁。他们像出笼的小鸟，怀着一颗兴奋的心飞出家庭，满怀希望地走向社会，要为人群服务。妇女们纷纷从旧礼教的束缚之中挣扎出来，她们要求恋爱自由，她们要求教育机会跟男人一样均等。渐渐地，妇女们的地位提高了。总而言之，传统的规范和独断的教条都失灵了，偶像和权威在这一运动的震撼之下都摇摇欲坠了。这一代急求创新的人，在为建立新的价值标准和开辟中国的前途而激进。

根据我们在前面第四章里所说，传统中国根本是一个圣化社会。在这样的圣化社会里，人中有所谓“圣人”，一切文物制度都被“圣贤之教”蒙上一层少神而多圣的光圈。如果有人试图冒犯这些事物，那么便是冒犯“圣教”。冒犯“圣教”的人立刻成了人众的公敌。一个人一成了人众的公敌，在人海茫茫之中他就陷于孤立，而且会有种种社会制裁甚至政治惩罚加身。这是中国传统文物制度对变动有比较顽强的抵抗力以及比较经久的一大原因。然而，在五四时代新知识分子从事文学革命、新思想运动和社会改革。这些行动所产生的动力，促使中国传统社会加速地俗世化

(secularization)。这个变动真是太基本了！它的结果怎样，现在还没有到完全结算的时候。不过，今天的我们已经可以看出若干影响。这些影响，在当年热心从事五四运动的人士怎能逆料呢？

在现代科学知识之光的澈照之下，有多少事物再能真心看作是"神圣"的？"天子"吗？天子早已不是"天生"的。除了坐的椅子以外，他跟我们凡人没有什么不同。"圣人"吗？圣人也是人。凡人都有错，所以圣人也有错。婚姻的事怎样？在从前婚姻由"父母之命，媒妁之言"决定，这是"神圣不可侵犯"的。可是，现在则婚姻是自作自主。这也没有"神圣"可言。……这一俗世化的过程，有许许多多是前人想像不到的。美国汽车大王福特(H. Ford)平生最爱好自然风景。可是，他却拼命制造汽车(Model T)。汽车所到之处，自然界的宁静气氛就破坏了。到了晚年，他所制造的铁壳虫到处乱冲，把自然的美景破坏殆尽。面对此情此景，他只好叹气。胡适当年急于提倡白话文。在这一方面，他确乎获致最大的成功，我们受惠也最多。可是，到了他晚年，若干人士用来"围剿"他的利器，正是他当年努力提倡的白话文。这种奇妙的结果，岂是他当年料想得到的？

4. 政治运动：显然得很，五四运动对于其后的种种政治运动而言是一个温床。同时，五四运动的本身后来也逐渐转入政治旋涡。

五四运动所造成的社会变动和所掀起的思想气氛，对于接着而来的种种政治运动是同等有影响或同等没有影响。依前所述，在中国现代史上，五四运动形成了几乎空前的社会文化及思想的巨大动力，这股巨大动力像河水高涨一样，各种政治运动像蛟龙似的乘势而起。紧接着五四运动，民间的言论自由蓬勃，而且有许多社会团体及政治组织出现。有的政治组合自从完成了它原来的任务以后变得虚脱萎弱无力。五四运动使它恢复了活力 另一种政

治集体则在五四运动里孕育和形成。

如所周知，五四运动的内容之一，是着重个人从旧思想、旧制度、旧社会以及大家庭里解放出来。这种强烈的动向，和英美自由主义合流，就很自然地成为五四式的个人自由主义。但是，五四运动里的中国新知识分子所处的环境与西欧近代国邦里的知识分子大不相同。五四运动里的中国新知识分子的处境是，外而有列强侵凌，内而有地方军豪混战。这种情势使人感到需要一个强有力的中枢政府。这个中枢政府必须对外能够抵御侵略；对内能够结束军豪混战，完成国邦的统一；并且从事大规模的现代化的建设工作，藉以将中国从列强的压迫、国家的内乱和人民的贫困与落后里拯救过来。于是，透过五四运动的激发，民族主义和社会主义二大思潮遂成为摄引国人向往和结合国人行动的两个基本马达。“救国”高于救个人。要“救国”必须“唤醒民众”。既然实行“唤醒民众”，于是知识分子的精干运动逐渐扩大而为全民性的“群众运动”。“群众运动”不太需要思想；而多需要口号、标语、教条和煽动，尤其需要领导与组织。就这样，愈陷愈深，蓬勃的五四运动被几个巨大的政治运动吸收来作为原料而消解于这几个政治运动之中。五四运动的内部成素有很深的**对极性**(ambivalent character)：“爱国”，“反对卖国”，这些要求所含有的心理情况与“民主”及“科学”所需准备及训练大不相同。前者是逆境的反应；而后者需要顺利和安定的环境，及长时间的培养。五四运动内部成素的这一对极性格，先在地决定它不易持久，而在不同的条件之下起分化作用。所以自由主义者一部分参加“革命”行列；一部分缴了械，回到书房里去了。

(六) 五四运动的批评

有些历史事件，在“事过境迁”时，比当时可能要看得清楚些。

显然，五四运动的声势大过它的实质。五四运动的光焰大过

它的成就。

严格地说，五四运动中新文化运动这一方相的较大成就在白话文的推动和文艺以及新诗的创作。在学术思想上，五四运动所成就的只比新闻式的介绍高一点点。依前所述，五四运动是一些抱持不同的观念者在爱国、趋新、弃旧、科学及民主这几点上盟结起来的一个运动。除此以外，五四运动并没有一个巩固而又结实的思想核心。任何一个较大的思想系统之完成，决不是三年五载所能竣事，而是须要一个相当长的时间来酿造。五四运动显然没有来得及经历这样一个阶段。复次，就五四时代领头人物的学问基础和思想训练而论，也没有任何人堪胜此任。陈独秀的思想，只是激进而已，可是却粗糙、窄狭、独断，且未成熟。他到了晚年写"最后的意见"时来忏悔。这样一个没有坚实思想作中心的运动，其容易被误导和利用，并不是一件偶然的事。我们试看紧接着五四运动来搞"革命"的作法之一个方相便可明了这一点。紧接着五四运动来搞"革命"的人，常藉文艺和诗歌来播散其思想。这也就是说，他们的思想常藉着情感的通路钻进一般知识分子的头脑里。根据逻辑推论程序和经验知识而接受的思想才比较可靠。从情感的巷子里溜进来的思想则常常危险。可是，自五四运动以来，中国一般知识分子竟这样容易作自己情感的俘虏。

我们在上面所说的返回适应式的本土运动和五四运动所代表的吸收式的本土运动是近代中国对西方文化刺激所引起的内部巨大文化反应的两种基本型模。前者比较原始，但更较有力。每当情势恶化时"义和团意识"往往改头换面出现。后者比较趋向现代化，但只有在承平时期才比较容易发展。暴风雨一来，科学与民主的幼苗就遭受摧折。近代中国文化对西方文化冲击的反应一直是在这两种本土运动之间摇摆着。

四　代间紧张与冲突

为了制模的方便，我将一个社会里的分子依照年岁与职能的差别划分为上一代与下一代。[20]这里所说代间紧张与冲突，即是在同一个社会中，上一代人与下一代人之间有基本价值观念的背离，有种种紧张的对立情绪滋蔓，并且有着种种实际的利害冲突存在。这是每一个社会都可能发生的问题。

近年来，在我们这个社会中第一个认真而又比较深入讨论这个问题的，就我所知，是李敖。李敖发表了《老年人和棒子》这篇文章。[21]就我所感觉到的，李敖的文章最富于冲激作用的要算这一篇。这一篇文章广泛地引起上一代知识分子的不安，也普遍地引起下一代知识分子的共鸣。由此足见李敖所提出的问题确实存在于这个社会，而且也存在于大家的潜意识层。这一事实经李敖的文章揭露，把大家本来存在心中但却不甚清晰的底片晒露出来，让大家明白各人心中这一底片的形状。李敖在这篇文章中提到下列几点：

他说老年人从死人手里接到的棒子有三种：第一种是"莫须有的棒子"。这也就是说，这类老人实际上只是一个年纪大的人而已。这个年纪大的人所有的只是"无何有"。第二类老人所接下的是一根"落了伍的棒子"。他说："一般说来，老年人可疵议的地方不是落伍而是落了伍却死不承认他落伍。落伍是当然的，可是死不承认就是顽固了。"在年轻时代有过惊天动地事业的人，到了老年在面对比他行的后辈，便"酸劲儿就更大"。更"可怜的是，他们的胃口已经不能使他们消化那些青春的果实了，他们只能反刍(ruminate)肚子里头那点存货，以'老马之智可用也'的自负，整天贩卖那些发了霉的古董。"第三种老年人握着的是一根"不放手的

棒子"。他说:"老年人对死亡感到恐惧。他发现什么东西都将在突然间不属于他。他不愿看到任何东西离他远去。因此人一到了老年,就显得贪心而小气。他们一方面诛求无厌;一方面'印刓敝忍不能予'。他们充满了'舍我其谁'的自信,一点没有'成功不必在我'的雅量。总觉得他一遽归道山天下就无人救了!国失干城了!青年人失导师了!学问成绝学了!图书馆没馆长了!所以他们什么都想一把抓,什么都想求近功。"对于这种光景,"有些急进派的年轻人实在看不惯;他们对'老罴当道卧'的局面感到难以容忍。他们未尝不想自己去另外找棒子,可是老年人慢腾腾地'跑'在前面,既碍了路,又挡住视野,于是年轻人想到还是干脆去抢棒子。可是,怪事就在这儿。十次有九次,他碰到的是一位饭斗米肉十斤的腹负将军,或是一位狡猾无比的痴顽老子。除了被饱以老拳以外,连接棒预备队的资格也要丢掉了。经书上说'老者不以筋力为礼'。可是打起人来,他们就有劲了!"

在这些辞言里,有些确有见地,可是另外有些只能算是片面之词(special pleading)。李敖只说到老人的"坏处",没有说到老人的"好处"。他的视野局限于十几年来台湾的这点时间和空间。他以这点基料作根据来下前面所说的那么多的论断,于是他所作论断之中有的显然得不到他所依赖的基料之支持。然而,现在我所要讨论的问题之重点并不在李敖的论断是否片面之词,而在他提出了一个真实存在的问题并且在这个问题提出之后何以掀起那样的波澜。这是我们现在应须注意讨论的重心之所在。

我们已经说过,李敖所提出的问题,在根本上就是代间紧张和冲突的问题。这个问题何以发生呢?我们要解答这个问题,首先必须明了所谓"老人"在中国社会文化所处的地位,所扮演的角色,老人与年青人是处于什么关系之中,以及维系他们间的关系之原理是什么。除此以外,我们还得认真地将社会文化变迁所给老人

与年轻人间的关系之影响考虑在内。

我们在第四章说过，在中国的社会文化里长老至上。中国文化价值的取向之一是“崇古”。这一“崇古”，就给“敬老”奠定了“道德形上学的基础”。老人，年近“古稀”的人，是属于“古”那一端的。越老越受人尊敬。时至二十世纪六十年代，台湾还有“敬老会”的树立。所谓“敬老”，如果所指不过是对上了年纪的人表示一些尊敬，安慰安慰他们的老境，并且解除解除他们晚年的寂寞，那么我实在找不出什么坚强的理由来反对。站在人道主义的立场上，我无宁是颇为赞同的。然而，自古至今，老人并非个个是满足于在冬天晒日黄的人瑞。恰恰相反，许许多多老人构成相当严重的问题。这些问题是什么呢？

中国社会文化的价值取向对老人有利。旧有的伦理规范条条对老人有利。老人很容易利用这些文化价值，造成他绝对不可犯的优越地位。慈禧太后之糟践光绪皇帝是近代中国史上最耀眼的实例。有不少的老人把自己或被别人造成基督教圣经中所说的“全智全能的父上帝”。乾隆皇帝就叫做“十全老人”。如果宇宙间有上帝的话，那么他一定是全智全能的，因为，如果上帝不是全智全能的，那么他就造不出这样既有天使又有恶魔的光怪陆离且生老病死样样俱全的世界。基督教说“上帝是爱”，我绝对不信；正如我绝对不信“上帝是恶”。我觉得上帝创造万物，只为了显示他有玩弄世界的权能。可是，如果谁说有全智全能的老人，而且这样的老人又偏偏是中国社会文化的产品，那么我认为这是不可思议的事。因为，无论任何社会文化里的老人同样得受生物逻辑的限制。可是，自来中国社会文化里有许多老人特别喜好造成自己凌驾众生的地位，而且他们所在的社会文化的价值恰好提供他们以造成这种地位的材料和环境。我认为老人们除了受到相当尊敬以外再享点清福，这也未尝不可。但是，受中国历史文化的熏陶，老人们

常自认为或被认为是后一代的典型。毛病就出在这里！基督教的人常说“上帝照着他自己的形象造人”。这话既无法证实又无法否证。我只直觉到，如果上帝真是目前若干人类这个样子，那么他不一定值得我们崇拜。可是，在中国社会文化里真有不少的老人具有基督教徒所说上帝的气概。他们有意无意之间要“照着他自己的形像”塑造下一代。比如说，他自己是学医的，他认为做医师好，硬要他的儿子学医，不问他儿子的兴趣如何。他自己做官失败了，他不要他儿子习政治，硬要他儿子习工程，不问他儿子的能力是否相近。如果这位老人的运气佳，可巧是位“真命天子”，那么他崇儒，普天之下都得跟着崇儒，他恨传教士，普天之下就得跟着恨传教士。不仅如此，如前所述，中国的老人常常是解答知识问题，决定和经理婚嫁及经济事务，并且排解人际纠纷之全体主义的长老。这些长老们偏偏又多有**长老意结**(patriarchal complex)。有长老意结的老人对权威与声威的要求特别炽烈。因此，下一辈的人对他的命令只有绝对服从。如果不服从，那么他一定被认为大不孝。他所说的话，下一辈的人只有无条件地接受。无论对错，一概不能辩论。如果辩论，就是“目无尊长”。“目无尊长”是一个不重也不轻的罪名。背上这个罪名的年轻人是会受到乡党责难甚至社会制裁的。传统中国文化分子之注重“敬长”远比弄清客观是非为大。[22]所以，如果一个年轻人被戴上“目无尊长”的帽子，那么即令有理也变成无理了。

现在我们要问：什么一种基本力量使得中国老人们有这样的无边法力呢？一种什么基本力量曾经能够维系上一代人与下一代人之间的这种关系形式呢？最后分析起来，最内化的核心是孝及孝的观念之扩张。在传统中国社会，并非一定没有代间紧张与冲突。唐太宗李世民逼着他父亲李渊交出政权。可是，除了少数这样雄杰的突出英豪以外，一般老实人自幼至长在孝的长期熏陶之

下，根本就不会也不敢对父亲起"彼可取而代也"的念头。同时，当时的社会结构明明白白摆出一条道路：下一辈人只要做好"孝子贤孙"，等上一辈人过世以后，自然也会坐在那个位子上。这一观念，扩散到社会其他方面，甚至扩散到秘密社会层级中去。这也就是说，孝所造成的力量和**雏型制度**(proto-institute)，无论合理或不合理，传统地安排了代间关系，因此也就缓和了代间紧张到相当的程度，也减少了代间冲突的发生频数。因此，在某种程度以内，社会的稳定得以维系。社会的稳定得到某种程度以内的维系，意即社会动乱在某种程度以内减少。

然而，自五四运动以来，这一切都变了。昔日老年人在年轻人心目中"神圣不可侵犯"的地位动摇了。新青年们已不再以做"孝子贤孙"为美德。他们不愿意向老人们学习。他们不认为照着老人的脚步走会有前途。他们不高兴老人对他们管得太多。老人们要他们读"圣贤书"，他们不再感兴趣，他们要读易卜生，要读克鲁泡特金。老人们要包办婚姻，他们认为青年男女私下谈情说爱简直是败坏家声。青年们倒过来认为"恋爱神圣"。……于是，如前所述，闹"家庭革命"。在年轻人心目中，"家"就是"枷"。代间冲突终于表面化。由代间紧张到代间冲突造成上一代人与下一代人之间的**离异**(estrangement)。从家庭里离异出来的青年，像一颗一颗的自由电子，在空中飞游，只等待甚么样的憧憬和远景把他们吸引了去。有了！正如前面已经说过了的，他们听到"革命"的召唤，听到"改造社会"的号召，他们就身不由主地参加了。这一原因，部分地说明以五四运动为中心的前后的近三四十年中国的历史为什么是进入一个激变的大时代。

根据上面的指陈，我们知道，孝道是安排代间关系，缓和代间紧张，并减少代间冲突的基本原理。可是，近几十年来，孝道崩解了，于是代间紧张随着发生，代间冲突终于无可避免。现在，我们

要问孝道何以崩解了呢？显然得很，这是由于年轻的一代人不相信孝道。年轻的一代人何以不相信孝道呢？因为孝道对他们不复有价值。孝道何以对他们不复有价值呢？因为社会文化变迁了。社会文化何以变迁了呢？最大的原因是西方文化之入侵。当西方文化入侵时，老人们由于受生物逻辑的限制，最大多数的行为模式和思想模式都已固定了，因而缺乏对这一新文化的适应力。不仅如此，他们甚至因对西方文化难以适应而在心理上产生一种防卫轨序(defence mechanism)。[23]可是，年轻人因富于思想的吸收力和行为的可塑性，于是对西方文化的适应力大。他们欢迎新奇的，厌弃古旧的。这么一来，就是两种不同的文化在同一个社会里甚至同一个家庭中的两代人之间发生冲突。在以五四为中心的那三四十年间，中国近海沿江一带的家庭、学校及社会，几乎都变成中西文化交会之所。因此，也就无可避免地，这些场所变成中西文化的战场。梅德(Margaret Mead)说：

> 如果文化细节变动的速度小于成年人能吸收新的细节之速度，那么我们就将"同质的"(文化)和"缓慢变动"的(文化)这两个名词用成同义语。这两个名词所能应用到的文化与激剧变动的文化是不同的。凡属变动激剧的文化都没有真正同质而又和谐的内容。因为，文化的激剧变动会产生上一代人与下一代人之间的种种差异。他们之间的种种差异可比之于文化与文化之间的种种差异。在这一差异里，有一群人属于上一代，他们持着显然易见的一种态度；另有一群人属于下一代，他们持着显然易见的另一种态度。[24]

梅德在这里所说的，恰好适于用来从文化变迁的观点来说明

代间紧张与冲突。中西两种不同质的文化因接触而引起文化激变时，没有来得及滋生出同质而又和谐的文化。上一代人常因自卫而保守旧文化传统；下一代人因而创新而欣然接受西方文化。既然不同的文化也就是不同的价值系统，于是上下两代人各持不同的价值系统。既然上下两代人各持不同的价值系统，于是对同一制度、同一行为、同一事物自然持不同的态度。父亲主张女儿穿长袖子的衣服，女儿认为短袖才时髦。老一辈的人听到新学堂里读书的青年开起口来满嘴的新名词就不耐烦，可是青年正好觉得这是读书有心得。母亲认为女儿在外面跳舞简直是伤风败俗，女儿说这是一种高尚的艺术。两代人的价值观念这样悬殊，他们发生代间紧张甚至于冲突，是极难避免的。更何况老人老是把住位子不放呢？

注　解

❶ William J. Goode, The Sociology of the Family, in *Sociology Today*, edited by Robert K. Merton, Leonard Broom, Leonard S. Cottrell, Jr., 1961.

❷ 所谓森多门，广义地说，是一丛特性，一组行为，而且我们相信这一组行为有共同的原因或基础。这个名词是借用的。

❸ C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, University of California Press, 1961, p. 26.

❹ 从零语句推演出来的语句，我们管它叫做始基语句或设准。在一个系统中，任何不证的起点语句叫做设准。欧基米德几何学前首的公理(Axioms)就是设准。我们把这种想法加以推广，应用到社会文化界域。任何有完备整合的社会文化之价值系统都有它的核心价值。这一核心价值是其他价值由之而导出的源头。所以，我把这一核心价值看作价值设准。

❺ See Edward Shils, Centre and Periphery, in *the Logic of Personal Knowledge*, London, 1961.

❻ 这是混乱之一源。"礼"和"理"实在是两回事。适度的礼节可以防范人的野性,也可以润滑人际关系。可是,过于繁缛的礼节,实在累人。它的反动,就是现在大家的"白眼相向"。无论一个人怎样会讲礼,他由讲礼这条道路讲不出理。所以,周公证不出几何题目。

❼ 徐道邻有句名言,说台湾的大学生见了老师"似笑非笑,似点头非点头"。这种"若存若亡"的状态,大值研究。

❽ 别的暂且不提,现在许多人士所讲的"中国哲学"简直可以说是"声威哲学"。这种"哲学"在表面有许多哲学词令,可是在骨子里是受声威要求的推动。于是,这种"哲学"成了声威要求的宣泄。声威要求和理知毫不相干。所以,这种"哲学"也和理知毫不相干。例如,将中国哲学史里的知识论跟西方哲学里的知识论相提并论,这等于把科学前期的火气说(phlogiston theory)之类的东西和现代热学相提并论。

❾ 曾国藩自记:"作苗君墓志铭毕,细阅竟无一字是处。昔余终年不动笔作文,而自度能知古人之堂奥,以为将来为之,必有可观;不料今年试作数首,乃无一合于古人义法,愧赧何极。"己巳八月。

庚午正月:"郭婿铭辞作毕,全不合古人义法,深以为愧。"

《曾文正公全集》,台北,页二七七。

古人的影子牢牢抓住了学人的思想活动。

❿ Clyde Kluckhohn, Universal Categories of Culture, in *Anthropology Today*, 1953, The University of Chicago Press, p. 514.

⓫ Felix M. Keesing, *Cultural Anthropology*, New York, p. 119.

⓬ 郭廷以《近代中国史》第二册第四章,页三六〇。

⓭ 同上,页三六一。

⓮ 例如,劳干说是"拳匪之乱"。(吴相湘《晚清宫廷实纪》劳干序,页二)

左舜生说:"去年六十二年,即清光绪二十六年庚子(一九〇〇),中国由一群愚昧无知的民众与一群愚昧而又贪鄙的官僚,合演了一幕震动全世界的活剧——义和团大闹京津。"(左舜生《中国近代史四讲》,香港,一九六二年,页一七五)

这是最廉价的史论!

⑮ See Chester C. Tan, *The Boxer Catastrophe*, New York, 1955, 1, 2, 3.

　　李剑农《最近三十年中国政治史》，上海，一九三一年，第二章，一、二。

⑯ 这里所说的"无赖汉"，并不夹杂价值观念，而是社会学中所说的 outcast。带私货的人也属这类。

⑰ 关于这方面的情形，参看王树槐著《外人与戊戌变法》，中央研究院近代史研究所，一九六五年。

⑱ Chow Tse-tsung, *The May Fourth Movement*, Harvard University Press, 1960, p. 5.

⑲ 原载《独立评论》第一四九号，民国二十四年五月五日北平出版，中华民国四十八年五月四日五四爱国运动四十周年纪念特刊，国立北京大学台湾同学会编印。

⑳ 这样的划分，既非穷尽一切可能，又非互相排斥。

㉑ 见李敖著《传统下的独白》，台北，一九六一年，《老年人和棒子》。载《文星丛刊》5。

㉒ 现在是既不敬长又没有兴趣追求客观真理。追求的究竟是些什么？

㉓ 防卫轨序是一种持久的心灵结构。这种心灵结构使人避免对不愉快的事物之意识，或避免引起对令人焦虑的事情之意识。例如，考试失败的人不愿去看榜。如果有人约他去看榜，他说："我很忙。""好汉不谈当年勇"，是为了避免和现在对照。

㉔ Margaret Mead, Culture Change and Character Structure, in *Identity and Anxiety*, edited by Maurice R. Stein and Others, 1962, p. 90.

第六章　一个长久的论争

关于中国文化问题的论争，已经不是一个新的论争了。从理学名臣倭仁于一八六七年反对士人接受西学的言论算起，这个论争的延续将近百年了。这个问题正是中国的社会文化受西方文化的冲击和世界由工业革进所引起的激变之特殊的产品。当着一个人特别关心他的身体健康的时候，很可能就是他的身体健康发生问题的时候。同样，当着一个文化开始闹着论争的时候，很可能就是它发生毛病的时候。在事实上，从倭仁算起，关于中国文化问题的论争和中国文化的病痛所给我们的病痛，尤其是给予我们知识分子的深创巨痛，是同始终的。

近代中国的文化问题是关系于中华民族的过去、现在和未来的大问题，也是关系于今后世界人类前程的大问题。我找不出任何理由来说，任何单独的个人有能力对于这个问题作一决定性的解决。这是不可能的事。可是，自从倭仁以来，这个问题本身的意含之复杂，亦如其论争之纷乱。在这个长久的论争之中，实际上是主张太多而分析太少，情感太强而理知太弱，前提还没有弄清楚就抢先下结论，事理还未抓梳明白就作价值判断，有的甚至于搬出别人根本并未承认的那套“大道理”来板起面孔教训人。像这个样子的论争，纵然续延到地老天荒，也是得不到解决的。不仅得不到解

决，似乎只有离题日远。我在这里提出这个问题，并不表示我一下子能够解决这个问题。我是准备将这个问题形制（formulate）说得清楚一些，提供解决的线索，尤其是约略地展示讨论问题时必须依照的解析方法。

中国士人学子的思想模式，一直是在孔制基型的规定之下。除了孔制以外，再辅之以与孔制犬牙交错的佛法及道家老庄。❶法家的思想，虽然有极精到的成就，但因一直被看作是与唯“术”联系在一起的派系而成不了大宗。❷孔制主要的根干是一种现世的伦教。这种伦教，在从人伦的基本以维持现世的社会秩序上，曾起着重要的作用。可是，它却未能充分地满足人的宗教情感。它更未能满足人的**宇宙感**（cosmic feeling）；❸未能满足人看破生死界而探求永恒之境的心灵活动；未能满足人撇开人相我相而开拓一了无凡俗隔限的普遍境界之要求；未能助人解脱生、老、病、死而至无生、无死亦无苦厄的解脱了的永恒境。道家老庄的思想为对一切刑名制度及狂热的营求与杀伐活动之一总否定。他们的基本要求是去繁缛，而致静虚，而至清寂渺为，而收敛生命能量以至退藏于密，终至化消人为以归于自然。这一“精神生活”的境界所凝炼成的人生态度，以及在生活中的实践，也不是原始孔制所能提供。与这二者相较，抓紧现实的孔制而向玄理上扯的宋儒言说，只是矫揉造作的半调子而已。上面所说人的诸般心灵要求，都是越过生物逻辑的**超自然的**（supernatural）❹要求。人类文化学替我们证明，只要是人，都有这诸般要求，而且这诸般要求是无间古今的，这诸般要求，可以隐退于一时，但不能根绝，除非人类根绝。孔制既无以满足这些要求，所以孔制虽然被定为“一尊”，但并未因此而消除了佛法和老庄。不过，孔制在现实社会结构上既然成为建构原理和人伦规范，并且扩散（diffused）❺到风俗习惯里去，于是，一个中国文化分子当他采取“孔孟之道”时可以是而不一定是同时又采取

佛老；但是，任一中国文化分子当他采取佛老时，却一定已经采取了“孔孟之道”。因为在中国文化里，一个文化分子如果只采取“孔孟之道”而不采取佛老，那么他至多只是境界不高而已，而还不至于不是一个“文化人”而变成赤裸裸的“自然人”。

然而，西潮来了，一个前所未有的新形势出现了！这一现实的不速之客，逼着中国文化分子在思想和制度上不能不作相应的调整，甚至于变革。实在，这是一件痛苦的事。因为，若干中国文化分子被迫着放弃他们习惯的想法，甚至必须放弃他们奉若神圣不可改移的制度。不仅这样，这也是一件困难的事。因为，他们不知道怎样在思想上和制度上作适当的调整甚至于变革。

这是一个新旧过渡的交错时代。在这个时代，并不是旧的去了而新的没有来，而是旧的还没有来得及去掉而新的大量涌到。一般而论，成年人要去掉旧的思想，旧的行为习惯，来采用新的思想和适应新的制度。这在一代人之间是不可能完成的事。在这个阶段，旧的观念继续发生作用，或者变个形状继续发生作用，至少沉淀到潜意识界继续发生作用；可是新的思想却要闯进来。旧的和新的，同时在一个中国文化分子身上打起仗来。一个一个的人成为中西文化的战场。整个社会成为中西文化的战场。战场是不易稳定的。因此，中国知识分子的思想在这一阶段也不易稳定。他们在新旧思想的冲突之中寻找思想出路。于是，他们在思想上时而保守，时而前进；时而左向，时而右转；时而极端，时而折衷。正在这一转变和动荡的关头，有形的外患和内乱相逼而来，逼得素来“以天下为己任”的知识分子必须亟谋解决之道。究竟是富国强兵呢还是民主自由？究竟是全盘西化呢还是本位文化？究竟是行村治还是要工业化？种种等等，都是在知识分子脑海里经常打转的问题。

在这样一个孔制崩解后思想动荡而又得从新寻觅出路的时

代、中国一般知识分子的思想之易变和多样分化是无可避免的结果。就鼓励学人自动思想而言，这无宁是一个好现象。一个知识分子或一些知识分子在不受人牵着鼻子走以后，因要独立地重建自己的思想天地以及追求对重大问题的解答而致思想易变或多样分化，实在是必须付出的代价。不肯付出这笔代价的人不会有自己的思想。没有自己的思想的人只能算是一团肉。一团肉随便做成什么都可以。

欧洲自中古基督教的教统思想对知识分子思想的拘禁作用松弛以后的情形，多少与孔制崩解以后中国思想界的情形有类似之处。福尔泰（François Marie Arouet de Voltaire 1694—1778）是这一变动中杰出的人物。十九世纪欧洲社会主义思潮的澎湃中，知识分子的思想之易变和分化，与中国五四运动前后的情形也有类似之处。像索鲁勒（Georges Sorel）就是很明显的例子。

中国在这一个思想大震荡时代，知识分子的思想变动是很大的，思想的分化也是多端的。自十九世纪中叶以来，严复真可以算得上是一位"学贯中西"的中国知识分子。除了桐城派的典雅古文以外，他对于英国传统学术思想认识之深刻，我想到现在还很少有人赶得上他❻。他对于"自然科学"的究习之精，在他的时代似乎是第一人。可是，他的思想就经历了几段的转变。他起先是主张全盘西化的，后来趋向折衷，到了晚年变得复古了。❼梁启超"不惜以今日之我与昨日之我挑战"。他的思想之多变，在知识界是一件有名的事。至于近几十年来闹"革命"的人士的思想变化之多和分化之歧，更是"一部二十四史，不知从何说起"。当然，现在许多人的大脑停止办事了，共同的患恐思症（thinking phobia）。可是，当年并非如此。当年这批风云人物的思想变化，有些颇富于戏剧性。我们不妨举于右任作个例子。

一八八九年的春天于右任随他的伯母回到三原城从毛班香读

书。他的父亲也从四川回到陕西再结婚。每夜他们父子二人共一灯互相背诵。"背诵时皆向书一揖"。一九〇四年的春天，他因逃避清廷的捕拿，从开封向南方亡命，"舟次南京，潜行登岸遥拜明太祖孝陵，稍伸多年蕴积之民族悲怀。"一九〇七年于右任在上海创刊《神洲日报》。"且其报不刊满清年号，而用旧历干支'丁未'纪年。"一九一〇年他又创办《民立报》。"《民立报》除继续发扬民呼、民吁精神与特色外，更注意报道国际局势，尤其有关各国对亚洲及中国各种动态，并特辟论说专栏分析世界大事经纬；这在当时中国报纸可说是独居一格，负责的主笔即宋教仁等，对于青年学生之国际知识甚多启迪。同时，由于于本人思想转变：对革命重点民族主义与民生主义并重，故《民立报》对于揭发社会上不平及种种黑暗现象更不遗余力。这一时期，于的思想很受托尔斯泰的影响。《民立报》创刊不久，托氏逝世，于曾在《民立报》详细介绍托之作品与思想，并撰论说："'使托氏魂飞于东亚，而来主笔政于吾民立，则世之鼓动，又当如何？'对托之推崇可谓备至。"到了一九一九年，"这时，于尤喜读克鲁泡特金等书籍，尝为三原中学作歌，有'自由平等，平等自由，济之以博爱，老克翁鼓吹一至再'。其景仰克之言行可见一斑。"一九二六年于右任自上海乘轮船到海参崴，从事横跨欧亚两洲的旅行。"于的这一计划消极目的在绕道前往陕甘，援助西安守军，并劝导亡命莫斯科之冯玉祥迅速归来；积极目的则在亲自考察苏俄共党专政实况；故舟行海上特阅读马克思《资本论》等书以助了解。且如上述：于固素敬仰托尔斯泰及克鲁泡特金者，如今转徙流离，自然更多感慨。如其《东朝鲜湾歌》云：'晨兴久读《资本论》，掩卷心神俱委顿。''世界劳民十万万，阶级相联参义战，何日拥（推？）翻金纺锤，一时俱脱铁锁链？'又《舟入大彼得湾诗》有云：'掬来十亿劳民泪，彼得湾中吊列宁！'其后舍舟登陆，乘西北利亚铁道火车西行，沿途见闻均有诗篇。抵达莫斯科后参观

红场列宁墓等地，感触尤多。如其手写《克里木宫歌》，《红场歌》有云：'置身赤色莫斯科，结习不忘真腐儒。''转悔当年起义早，方法不完得不保；如今愁苦呼声遍东西，大乱方生人将老。头白伶仃莫斯科，惭感交并责未了。未了之责谁予助，至此翻思进一步。为全人类之自由而进征兮，解放东方之大任先无误。'"❽

上面所说的，已经成为中国近代思想史的资料了。然而，我们从这类资料可以想出，中国知识分子的思想为什么会有那么多的转变，依据什么为出发点而转变，受什么原因或力量的推动而转变。在某种程度以内，这些转变推移着许多政治组织的林立和寂灭，合作及分离，壮大和萎缩，受到普遍的欢迎或普遍的唾弃。从这些情形，我们又可以多少想出，自十九世纪末叶开始，经历了许多基本而又巨大变化的中国，为什么变成目前这幅景象。这是很值得中国知识分子深长思考和研究的大问题。

因为中国近几十年来的知识分子的思想既多变动又多分化，所以他们关于文化的思想也不能不既多变动又多分化。如前所述，常常同一个人的前期思想是主张西化，后期的思想也许是主张复古；同是一人也许他起先很保守，到后年变得狂热而激进；到了最后又还原到保守。既然如此，我们在进行思想的分类时，很难得将任何一个人固定地装在某某"一派"的思路中去叙述。依我的观察，中国自十九世纪末叶直到现在，知识分子的思想固然既多变动又分化，可是他们所要解答的主要问题则不出前面所指出的那几个。那几个主要问题是固定而集中的，所不同的是"见仁见智"的解答不同。于是，以那些主要问题为中心，许多知识分子因作不同的解答而滋衍出若干不同的思想趋向（trends）。但是，这些思想趋向又不像黄河及长江各流各的，而是相互影响，此消彼长的。依据这一实际的情形，我将近数十年来关于文化的思想分成几个主要的趋向加以分析的叙述。在我认为必要的时候，我还要予以分析

的批评。

*　　*　　*

注　解

❶ 在观念上，以及建构上，儒、释、道经过几番风雨以后终于能够互补，相安无事，并曾给中国文化分子以安顿，这是一件大事。愿有心之士穷加探究，以期贡献于今后的中国人和今后的世界。

❷ 韩非的思想之精，在中国思想史上实在是奇峰突起。可惜长期受到泛情主义熏陶的中国文化分子觉得他的思想太"刻"，而不愿予以正视，以致其学不显。

❸ 所谓"宇宙感"，在孔制里并非没有。有的，但为伦教要求所压而不畅旺。

这里所说的宇宙感，例如陈子昂"前不见古人，后不见来者，念天地之悠悠，独怆然而泣下"。

❹ 我在这里所说的"超自然"，是人类学的意义，也是人类学的题材。因此，我们处理这类题材时也得照人类学的方法处理。任何玄学体系，包括宋儒的在内，如果从社会人类学的观点看去，实不难一目了然。玄学体系和魔术、原始宗教、玛纳(Mana)的血缘极其相近。

斯塔逊（P. F. Strawson）所说的记述的形上学（Descriptive Metaphysics）不属此类。

See *Individuals*, *An Essay in Descriptive Metaphysics*, New York, 1963.

❺ C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, University of California Press. 1961, pp. 20—21.

孔制既是建构式的又是弥漫式的。二者俱现，所以它历久不衰。

❻ 请看"严译名著丛刊"及里面的按语。从《论世变之亟》等论著可以看出他的学识之卓越。

❼ 严又陵思想上的这种退返变化，既不是周振甫所说的《矛盾的发展》(见书一)，又不是史华泽所说的由于严氏思想之"实质上的内在融贯"所致(见书二)。

首先，我们要把视野扩大和把视力加深，来了解这是思想上的退返现象。在这一退返现象里，严复并非单一的（unique）人物，而是思想退返人物的类之一例。在这一大动乱时代，思想退返几乎成为一个普遍的现象。就我所知，除严又陵以外，康有为、梁启超，以及我亲眼看到的许多"五四健将"在思想上都有退返现象。至于四十岁以上，甚至三十五岁以上，不知名的人物在思想上的退返者不知凡几。不过，同是退返，又有程度的差别。多数是曾经进了二步，后来退了两步。所以，总结起来，还是进步了一步。现在的问题是：何以有这种退返作用发生？

第一，他们的"思想"出于"主张"的成分多。这也就是说，受世变的推动而思有以解决者多；但是，能出于做像康德、罗素那样严格的结构思想训练者少。既然如此，他们的思想经得起颠扑和不受外界时世变化影响的强度和密度都不够。

第二，人到了老年，早年所受影响又泛上心头。

第三，正在这种年岁，从年青看到年老，中国许多事似乎"越变越糟"，使他们厌乱。厌乱则望治。望治则易趋返本。返本则易趋复古。复古是最安全的，前进则前路茫茫。

书一：周振甫《严复思想述评》，台北，一九六四年，第四编第五章、第六章。

书二：Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power, Yen Fu and the West*, Gambridge, Massachucetts, 1964, Chapter XI.

❸ 吴相湘《从牧羊儿到监察院院长（于右任先生传略）》，载《传记文学》第五卷第六期，台北，一九六四年。

第七章　保守的趋向及其批评

人类现时是在改变他们对事物的看法之一种罕有的心情中。仅仅靠传统来强制他们，已经失去力量了。

——怀德海(Whitehead)

一　一个论辩

近代中国的中西文化论战的首次交绥，是从恭亲王奕䜣和大学士倭仁的辩论开始的。当然，奕䜣算不得是"西化派"。照我的定义，接受西方文化构成的基本观念和制度并具有意识地作有计划的推动的人才算得是西化派。依照这个定义，从同、光时代直到今天，中国真正算得上是西化派的知识分子并不多。至于"全盘西化"，不仅发生是否必须的问题，而且发生可行性的问题。这类问题，我们将在以后去讨论。奕䜣不能算是西化派，当然更说不上是全盘西化派。奕䜣虽然不能算是西化派，但是他确实在做着推行"西化"的事。他之所以做推行西化的事，并非出于爱慕西方文化，而是身当办理"夷务"之冲，亲自领教过"西夷"的厉害，知道枝枝节节的采购船炮应付不了西人，而"治本的办法在于自己制造"。要能自己制造，必须从学习科学着手。要能学习科学，必须通晓外国

语文。他的这一套认知，在今天的中国人士看来简直是“老生常谈”，不值一提。可是，他的这一套见解，在同、光时代还是太新了。保守主义者群起反对他的见解和办法。大学士倭仁可算是保守主义者的代表人物。就社会文化的意义来说，孔制门徒一生下来就是保守主义者。所以保守主义在中国文化里不仅势力雄厚而且根深蒂固。倭仁出头反对“西化”自然是很有力量，并且给予奕䜣等很大的阻力。我们且看他的辩论是怎样进行的：

> 丙子总理各国事务恭亲王等奏：查臣衙门现议添设学习天文算学馆，咨取进士举人恩拔副岁优贡生，并翰林院庶吉士编修检讨，及由前项出身之京外各官，考试录取留学。业经条议章程，奏奉　谕旨准办在案，惟查臣衙门前设学习英法俄国语言文字各馆。均设洋教习一员，专司讲译。此外各设汉教习一员，兼课汉文，令该学生等奉以为师。现在学习天文算学之员，均系已成之材，汉文无不通晓，汉教习自可不设。但亦必须有群情宗仰之一人，在彼指引开导，庶学者有所禀承。否则该馆只有洋人讲贯，而中国无师表之人，恐来学者竟疑专以洋人为师，俾修弟子之理，未免因此裹足。臣奕䜣与臣文祥、臣宝鋆、臣董恂、臣崇纶公同商酌，惟有至徐继畬老成望重，品学兼优，足为士林矜式。拟请　旨饬派徐继畬作为总管同文馆事务大臣，以专稽查而资表率。　谕内阁总理各国事务衙门奏请派员充总管新设同文馆事务大臣等语。太仆寺卿徐继畬老成望重，足为士林矜式，著仍在总理各国事务衙门行走，充总管同文馆事务大臣。惟寺务恐难兼顾，著开太仆寺卿缺，以专责成而资表率。[1]

照这篇奏折的文字看来，奕䜣等一方面要学“西法”以“御夷”，同时在另一方面又小心翼翼顾到士大夫的心理，深恐他们起来反对。不料理学名臣倭仁还是给他们当头一棒：

> 大学士倭仁奏：昨见御史张盛藻奏，天文算数，无庸招集正途一折。奉　上谕朝廷设同文馆，取用正途学习。原以天文算学，为儒者所当知，不得目为机巧，于读书学道，无所偏废等因钦此。数为六艺之一，诚如　圣谕，为儒者所当知，非歧途可比。惟以奴才所见，天文算学，为益甚微。西人教习正途，所损甚大。有不可不深思而虑及之者。　请为我　皇上陈之。窃闻立国之道尚礼义而不尚权谋，根本之图在人心不在技艺。今求一艺之末，而又奉夷人为师，无论夷人诡谲，未必传其精巧，即使教者诚教，学者诚学，所成就者不过术数之士。古今未闻有恃术数而能起衰振弱者也。天下之大，不患无才。如以天文算学必须讲习，博采旁求，必有精其术者。何必夷人？何必师事夷人？且夷人吾仇也。咸丰十年，称兵犯顺，凭陵我畿甸，震惊我宗社，焚毁我园囿，戕害我臣民。此我　朝二百年未有之辱。学士大夫，无不痛心疾首，饮恨至今。　朝廷亦不得已与之和耳。能一日忘此仇耻哉？议和以来，耶稣之教盛行。无识愚民半为煽惑。所恃读书之士，讲明义理，或可维持人心。今复举聪明隽秀，国家所培养而储以有用者，变而从夷，正义为之不伸，邪气因而弥炽。数年以后，不尽驱中国之众咸归于夷不止。伏读　圣祖仁皇帝御制文集，谕大学士、九卿科道云：西洋各国，千百年后，中国必受其累。仰见　圣虑深远。虽用其法，实恶其人。今天下已受其害矣！复扬其波而张其

焰耶？闻夷人传教，常以读书人不肯习教为恨。今令正途从学，恐所习未必能精，而读书人已为所惑，适堕其术中耳。伏望 宸衷独断，立罢前议，以维大局而弥隐患，天下幸甚。[2]

这篇文章真可说是把“严夷夏之防”的传统大道理发挥到极致的作品；同时也是将理学应用到论议时政的一篇典型杰作。理学家都是“唯心的”。他们不屑于务现实琐事。他们只“向内用心”，终日高谈心性。他们的重大任务是“承继道统”、“维系圣教”。这种人士像呆在蜘蛛网正中心的蜘蛛。他们不到现实世界去采蜜，只维持住蜘蛛网式的“纲常名教”。有谁来碰到他们条理分明的网子，便立刻把他们的网子朝来人头上一罩，罩得他不能动弹，什么积极有为的事也做不成。奕䜣看到倭仁这样的作品，据蒋廷黻说，简直“愤慨极了”。[2]这是很自然的事。奕䜣身当“中西交会”之冲，吃力而两边不讨好。从上面所列奕䜣的奏折看来，奕䜣绝对不是一个不顾现实环境而一意孤行的西化派。恰恰相反，在实际上，他已经在实行“中学为体，西学为用”的原则。他是极迁就现实之能事地在中西文化冲突的夹缝里来做点发愤图强的实事。可是，即令这样，还不能见谅于当时的士大夫。对于他的辛苦，士大夫报以理学高调，他的气愤是可以想像得到的。他又申辩道：

同治六年丁卯三月丙辰总理各国事务恭亲王等奏：军机处交出大学士倭仁条奏一折，奉 旨该衙门知道，钦此。臣等查阅倭仁所奏，陈义甚高，持论甚正。臣等未曾经理洋务之前，所见亦复如此。而今日不敢专持此说者，实有不得已之苦衷。请为我 皇太后 皇上详陈之。窃惟城下之盟，春秋所耻。宋臣韩琦有言，和好为权宜，战

守为实务。自古御夷无上策,大要修明礼义,以作忠义之气为根本。一面即当实力讲求战守,期得制服之法,不能以一和而遂谓长治久安也。溯自洋务之兴,迄今二三十年矣。始由中外臣僚未得窍要,议和议战,大率空言进补,以致酿成庚申之变。彼时兵临城下,烽焰烛天,京师危在旦夕。学士大夫,非袖手旁观,即纷纷逃避。 先皇帝不以臣奕䜣等为不肖,留京办理抚务。臣等不敢复效贾谊之痛哭流涕,胡铨欲蹈东海而死,空言塞责,取誉天下。而京城内外,尚以不早定约见责。甚至满汉臣工联衔封奏,文函载道,星夜叠催,令早换约。臣等俯察情形,不得不俯徇舆论,保全大局。自定约以来,八载于兹。中外交流事务,万分棘手。臣等共同竭力维持,近日大致虽称驯顺,第苟且敷衍目前即可,以为即此可以防范数年、数十年之后则不可。是以臣等筹思长久之策,与各臣僚通盘熟算。如学习外国语言文字,制造机器各法,教练洋枪队伍,派员周游各国,访其风土人情;并于京畿一带,设立六军,藉资拱卫。凡此苦心孤诣,无非欲图自强。又因洋人制胜之道,专以轮船火器为先。从前御史魏睦庭曾以西洋制造火器,不计工本。又本之天文度数,参以勾股算法,故能巧发奇中。请在上海等处设局训练。陈廷经亦请于广东海口设局制造火器。臣等复与曾国藩、李鸿章、左宗棠、英桂、郭嵩焘、蒋益澧等往返函商、佥谓制造巧法,必由算学入手。其议论皆精凿有据。左宗棠先行倡首在闽省设立艺局船厂,奏交前江西抚臣沈葆桢督办。臣等详加体察,此举实属有益,因而奏请开设天文算学馆,以为制造轮船各机器张本;并非空讲孤虚,侈谈术数,为此不急之务。又恐学习之人,不加拣择,或为洋人引

诱，误入歧途，有如倭仁所虑者，故议定考试，必须正途人员、诚以读书明理之士，存心正大。而今日之局，又学士大夫所痛心疾首者，必能卧薪尝胆共深刻励，以求自强实际，与泛泛悠悠漠不相关者不同。倭仁谓夷为吾仇，自必亦有卧薪尝胆之志。然试问所为卧薪尝胆者，姑为其名乎？抑将求其实乎？如谓当求其实，试问当求之愚贱之人乎？抑当求之士大夫乎？此臣衙门所以有招考正途之请也。今阅倭仁所奏，似以此举断不可行。该大学士久著理学盛名，此论出而学士大夫从而和之者必众。臣等向来筹办洋务，总期集思广益，于时事有裨，从不敢稍存回护。惟是倭仁此奏，不特学者从此裹足不前，尤恐中外实心任事不尚空言者，亦将为之心灰而气沮。则臣等与各疆臣谋之数载者，势且隳之崇朝。所系实非浅鲜。臣等反复思维，洋人敢入中国肆行无忌者，缘其处心积虑在数十年以前，凡中国语言文字，形势虚实、一言一动，无不周知。而彼族之举动，我则一无所知，徒以道义空谈，纷争不已。现在瞬届十年换约之期，即日夜图维，业已不及。若安于不知，深虑江河日下，及设法求知，又复众论交互，一误何堪再误？左宗棠创造轮船各厂，以为创议者一人，任事者一人，旁观者一人。事败垂成，公私均售。李鸿章置办机器各局，以为无事则嗤外国之利器为奇技淫巧，以为不必学。有事则惊外国之利器变怪神奇，以为不能学。并引宋臣苏轼之言，以为言之于无事之时，足以有为，而恒苦于不信。言之于有事之时，可以见信，而已苦于不及。该督抚等所论，语多激切，岂好为辩争？良由躬亲阅历，艰苦备尝，是以切实不浮，言皆有物。在臣等竭虑殚思，但期可以收效。虽冒天下之不韪，亦所不辞。

> 该大学士既以此举为窒碍，自必别有良图。如果实有妙策，可以制外国而不为外国所制，臣等自当追随该大学士之后，竭其梼昧，悉心商办，用示和衷共济。上慰宸廑　如别无良策，仅以忠信为甲胄，礼义为干橹等词，谓可折冲樽俎，足以制敌之命，臣等实未敢信。所有现议开办同文馆事宜，是否可行，伏祈　圣明独断，训示遵行。谨摘录曾国藩、李鸿章、左宗棠、英桂、郭嵩焘、蒋益澧等历次奏稿信函，恭呈　御览。可否　谕令倭仁详细阅看，备晓底蕴。以局外之议论，决局中之事机。臣等幸甚，天下幸甚。至于用人行政之常经，其有关圣贤体要者，自当切实讲求。于现办之件，实不相妨。合并陈明。[1]

显然得很，他们之间的论争是因“洋务”而引起的。这次的接触并没有直接意识到文化问题，以及因文化问题而引起的思想问题。在这次的论辩里，奕䜣只是就事论事，并没有意识到文化冲突那一层上去。就他尚未自觉到的文化意识而言，他和倭仁无疑是站在“同一战线”上的。倭仁自己也未曾意识到他与奕䜣之争在实质上就是中西文化之争。换句话说，中西文化因接触所引起的冲突，借他们二位的尸体来表演。在这一论争中，倭仁只是不自觉地把从幼至长所受的理学熏陶在这种场合发作出来罢了。可是，即令如此，这一论争中，奕䜣之要“西化”的实践，日后渐渐导出要“西化”的意识；倭仁之唱理学高调，日后也渐渐透显出含藏在唱理学高调这一动作背后的主张甚或强调理学的观念。既然如此，所以这次的论争是将近百年来中西文化论战的一个雏形，因此也特别值得我们注意。

中国传统文化里的文化意识，在中国文化独自发展并且没有碰到异类文化的重大刺激时，它在中国文化分子心目中认为当然

是如它那个样子的。我们借用维根什坦的一句话来表示就是"世界是那个样子的每件事情"。[5]这句话可以用来描状那不大与别的文化发生关系的每个文化的文化分子心目中对他自己文化的文化观。在这种未受挑战的情况之下,中国文化的文化意识含于日用寻常之间,布乎四体、形乎动静;而且,如前所说,弥漫于社会结构以及政教礼俗。这也就是说,中国文化不会发生问题。可是,一旦遇到外来的异类文化之重大冲击,那么,中国文化不是作适应性的调整,便是起来作抗拒性的反应。这些情形在中国历史上真是"数见不鲜"的。唐代之排击佛教是很显著的事例。顾欢站在儒家的立场来批评佛教说:"端委搢绅,诸华之容;剪发旷衣,群夷之服;擎跽磬折,侯甸之恭;狐蹲狗踞,荒流之肃;棺殡椁葬,中夏之风;火焚水沉,西戎之俗;全形守礼,继善之教;毁貌易性,绝恶之学。……今以中夏之性效西戎之法,既不全同,又不全异。下弃妻孥,上绝宗祀。嗜欲之物,皆以礼伸;孝敬之典,独以法屈。悖德犯顺,曾莫之觉。"韩愈作《谏佛骨表》来抗佛。而他之作这个表则是依据傅奕的非佛言论。《大唐新语》卷十上说:"太史公傅奕上疏,请去释教。其词曰:'佛在西域,言妖路远。汉译胡书,恣其假托。故不忠不孝,削发而揖君亲。游手游食,易服以逃租税。凡百黎庶,不究根源,乃追既往之罪,虚觊将来之福。布施一钱,希万倍之报。持斋一日,期百日之粮。'"韩愈主张对僧道"人其人",这话的意思就是"勒令还俗"。他还要"火其书,庐其居"。所谓"火其书",当然是将僧道的书放一把火烧光。所谓"庐其居",就是把寺观改作民房。可惜韩愈生得太早。如果他生在当今之世,那么真是不愁没有"同志"了。[6]到了近代中西文化接触引起变法运动时,中国文化的文化意识因受到重大的逆袭表现而为对变法运动的强烈反对。那些反对的表现,可说是多彩多姿。

如前面第一章所述,中国自南京条约订立以后,西方势力日渐

深入，后来因吸收西方文化而新兴的日本势力也一同向中国进袭。在这种形势之下，中国要关起门来混也混不下去了。醒觉的知识分子逐渐认为非从根本上变法图强不可。顺天府尹胡燏棻尝奏请变法："微臣早夜焦思。今日即孔孟复生，舍富强外，亦无治国之道；而舍仿行西法一途，更无致富强之术。"盛宣怀也倡自强大计。郭嵩焘之提倡"洋务"的态度十分积极。他的见识也高出时人一等。他已看出"盖兵者末也，各种创制皆立国之本也"。他之要谈"洋务"，简直有"虽千万人吾往矣"的气概。他在写给朋友的信中说："曩在京师，吴江相国相戒不谈洋务，而鄙人之谈如故。至于谤讟刺讥，遍于士大夫，汹汹然不可向迩，鄙人之谈如故。诚见洋祸已成，与中国交接往来亦遂为一定之局，冀幸多得一人通晓洋务，即可少生一衅端。"他为了身体力行，并且出使英国。这一职务，在现今的中国知识分子也许认为是可羡艳的，然而在一八七六年时代的中国"正士"是不屑做的。[7]他这样忠诚谋国，所得酬报，除了遭时人李慈铭等痛骂以外，就是湖南名士王闿运赠送的对联一副：

> 出乎其类，拔乎其萃，不容于尧舜之世。
> 未能事人，焉能事鬼，何必去父母之邦。[8]

因为郭嵩焘"事鬼"，于是"湖南人至耻与为伍"。他被"一般守道的文人学士，逼得无路可走"。他出使英国以后回来的时候，甚至于"不敢进京"。他晚年只好废退家居了。

康有为和梁启超师徒二人鼓动变法维新最起劲。他们二人在维新运动中掀起的风浪最大。但是，他们因此所引起的保守势力之反击也最大。他们的性命也险些丢了。当德国强占胶州湾后，康有为自广东到北京，上书光绪皇帝论国势的阽危，急宜革旧图新，"以存国祚"。他说："愿皇上以俄国大彼得之心为心法，以日本

明治之政为政治。"他在北京创设保国会，并发表演说，阐明外患日急，不变法则"士大夫将无死所"。康梁二人推动光绪皇帝出面主持。聪明的皇帝也锐意变法。他颁下的变法诏书"多如雪片"。可是，结果之一却是封疆大吏们的"掩饰支吾苟且塞责"。除湖南一省以外，别的地方对于所谓新政的推行反应迟钝。徐桐甚至于说："宁可亡国，不可变法。"他实在是固执得可爱！

康有为、梁启超这样唯恐"国祚不保"的保皇学士，所得到的酬报比郭嵩焘所得到的还要吃不消。徐大可对康有为施行"人身攻击"。他说："康氏好财贪利，挟诗文以干诸公，游平康菊部不名一钱 自称长素，僭拟素王，将夺尼山一席。"许应骙也是对康有为施行"人身攻击"。他上奏道："康有为与臣同乡，稔知其少即无行。迨通籍旋里，屡次构讼，为众论所不容，始行晋京，意图幸进。今康有为逞厥横议，广通声气，袭西报之陈说，轻中朝之典章。其建言既不可行，其居心尤不可测。若非罢斥驱逐回籍，将久居总署，必刺探机密，漏言生事。长住京邸必勾结朋党，快意排挤，摇惑人心，混淆国事，关系非浅。"如前所述，传统中国文化是一个泛道德主义的文化。在泛道德主义之下，如果一个人的道德坏了，那么其余一切便无足观。中国文化分子每好把"道德文章"联在一起。在经过审察以后，我承认道德在人生必不可少。然而，我想不出一个人的品格之高下与他的识见和主张之对否有什么必然的关联。一个人可以是品格很高而且识见和主张很对。一个人也可能是品格很高但是识见和主张很幼稚糊涂。这一共有四个排列组合。康有为的品格好或不好和他的变法维新主张可否接受，根本是各自独立的两件事。我想不出任何至当不移的理由来说，假若一个人的品格不好那么他的识见和主张跟着也"要不得"。

文悌弹劾康有为说："听其谈治术，则专主西学。欲将中国数千年相承大经大法一扫刮绝，事事时时以师法日本为良策。……

中国此日讲求西法，非欲将中国一切典章文物废弃摧烧，全变西法，使中国之人默化潜移尽为西洋之人，然后为强也。故其事必须修明孔、孟、程、朱四书五经、小学、性理诸书，植为根柢，使人熟知孝弟、忠信、礼义、廉耻、纲常、伦纪、名教、气节以明体，然后再习学外国文字、言语、艺习以致用。"这种论调，近十余年来，经过改头换面以后，在港台一带余波荡漾。

梁启超在湖南长沙时务学堂讲他的新学。他在这一省所掀起的风暴最大，他所得到的反击也最大。保守人物把他当做总攻击的目标。急先锋叶德辉说：

> 梁启超之为教也，宣尼与基督同称，则东西教宗无界；中国与夷狄大同，则内外彼我无界，以孔子纪年黜大清之统，则古今无界；以自主立说，平君民之权，则上下无界；其为学既斥《左传》而尚《公羊》矣，又谓《春秋》与《公羊》相通，《公羊》与《谷梁》同义，则治经无界；尊康教而伪班书矣，又谓儒林传为百家源流，艺文志为经学梗概，则读史无界。兹有所谓《春秋界说》，《孟子界说》二书，与其师之《长兴学记》，《輶轩今语》等书，列为中西门径七种，湘人见者，莫不群相骇异。[9]

叶德辉在这里所说的，真是道道地地的"国本思想"。[10]这里所强调的中心观念是"界"。这里的界有两个次元(dimension)：一个次元是中外之分。这一分别衍自由来已久的夷夏之辨。另一个次元是上下之分。这一分别脱胎于古来君臣、父子、长幼的伦序之别。在这种思想里，含有浓厚的排外主义，又含有固结不解的特殊主义(particularism)。[11]排外主义和特殊主义都是脱胎于部族主义(tribalism)。

梁启超所讲的民权平等新说，在湖南造成轰动的情形。谭嗣同、唐才常、蔡锷等士人，对梁学大为悦服。他们纷纷起来组织学会，创办事业，出版报纸。宾凤阳等保守人物对梁启超这种思想大为恐慌，于是起而反对：

> 方今康梁所用之惑世者，民权耳，平等耳。试问权既下移，国谁与治？民可自主，君亦何为？是率天下而乱也。平等之说蔑弃人伦，不能自行而顾以立教，真悖谬之尤者。戴德诚、樊锥、唐才常、易鼐等，承其流风，肆行狂煽，直欲死中国之人心，翻亘古之学案。上自衡永，下至岳常，邪说浸淫，观听迷惑不解。熊、谭、戴、樊、唐、易诸人，是何肺腑，必欲倾覆我邦家也？夫时务学堂之设，所以培植年幼英才，俾兼通中西实学，储备国家之用。煌煌谕旨，未闻令民有权也，教人平等也。即中丞设学之意，亦未尝欲湘民自为风气，别开一君民共治之规模也。朝廷长官不言，而诸人以此为教，则是借讲求时务行其邪说耳。[12]

从宾凤阳给叶德辉的信，我们更可以看出保守人物的愤慨和紧张：

> 梁启超以平等民权之说，乖悖伦常，背戾圣教，靦然人面，坐拥皋比，专以异说邪教陷溺士类。且其党与蕃众，盘踞各省。吾湘若仍听其主讲时务学堂，是不啻聚百十俊秀之子，焚而坑之。[13]

这些言论，除了一律是拿大帽子压人以外，完全是以“正统”自

居来看新思想。这和欧洲中古时代僧侣之对待"异端"是类似的。任何个人,任何集体,一上来便以"正统"自居,便没有讨论的余地。他碰到和他不同的思想、言论、制度,会机械反射式地斥为"邪妄"。所以,在这种情况之下,你只有赞成或反对。赞成就得作忠臣或顺民,反对就是"叛逆"。"叛逆"就得消灭。这是几千年培养出来的观念基型,并且互为表里地依照这种观念基型来塑造了君臣、父子等建构以及政治制度等等。可是,这一观念基型给梁启超的民权平等新说动摇了。这一观念基型动摇了,与它分不开的许许多多建构和制度自然也不能不相应地动摇。这种情形,怎不令依存于那些建构和制度之上的保守人士大起恐慌?为着维持地位和声威,他们怎不起来对梁启超痛加挞伐?然而,现在的问题是:保守人士所厉行的"圣教"已有几千年之久,并且有君权政府将这一"圣教"当作一个制度来维持,梁启超在时务学堂才不过四个月,为什么"上自衡永,下至岳常,邪说浸淫,观听迷惑不解"?又为什么区区一个二十五岁的书生能够弄得"党与蕃众,盘踞各省"?

当时梁启超的言论风行长江南北。湖南士绅王先谦、叶德辉、黄自元等人,痛斥梁氏为"文妖","会匪","妖言惑众","伤风败俗"。在这种情况之中,梁启超简直陷于"四面楚歌"的困境里。张之洞命令提学使停发《湘学报》的经费。湖南举人曾廉上书弹劾他。湖南的保守乡绅们一致要求解聘他。到了这步田地,这位言论大家和时代的前锋在湖南无法立足了。他只得离湘他去。

梁启超到了日本之后,赋了一首歌词来抒发他的感慨,所受的委曲和抱负。这首歌词的意味是很深长的:

> 举国皆我敌,吾能勿悲!吾虽悲而不改吾度兮,吾有所自信而不辞。
>
> 世非混浊兮不必改革。众安混浊而我独否兮,是我

先与众敌。阐哲理指为非圣道兮，倡民权曰畔道；积千年旧脑之习惯兮，岂旦暮而可易？先知有责，觉后是任。后者终必觉，但其觉非今，十年以前之大敌，十年以后皆知音。

君不见苏格拉底瘐死兮基督钉架。牺牲一生觉天下！以此发心度众生。得大无畏兮自在游行。渺躯独立世界上，挑战四万群盲。一役战罢复他役。文明无尽兮，竞争无时停。百年四面楚歌里。寸心炯炯何所攫。[14]

当着“众安混浊”的时候，梁启超“独否”——他不安于混浊。一群鱼在混水里待久了，它们不觉得水是混的。同样，一群人在混浊的空气里呼吸久了，他们不觉得空气是混浊的。唯有清醒的心灵和锐敏感觉的人才能察觉一个时代和地方的混浊。梁启超就是这种人。梁启超不仅是有清醒的心灵和锐敏的感觉而已，他并且主动地与混浊的时代为“敌”。这种知识分子，除了有真知灼见以外，还有不盲从附和及特立独行的气概。这种人，现在到哪里去了？

二　保守主义者的特征

一切保守主义者具有共同的特征。他们所共同具有的特征是对新异事物、观念和制度常抱持拒斥的态度，并且对于长久存立的传统及文物认为不可侵犯。这是因为：“一个人是由某种自然的、社会的和文化的境况里面出现的产品。一个人如果从他所在的场地，或从他所在的文化，或从他所在的群体结构中之地位与角色孤立起来的话，那么我们便不能适当地表达他了。在基本上，每一个人是一个社会人，是人际互动系统中之一个相互倚赖的部分。”[15]

虽然如此，同是保守主义者，他们除了共同的特征以外，在内容上有不同的重点，因此保守主义者所注重的有不同的方相。有的保守主义者注重的是国粹。我们把这一方相的人叫做国粹派。另外有些保守主义者注重的是义理之学。我们把这一方相的人叫做义理派。我们先说前者。

A　国粹派

国粹派所爱好及维护的是中国文化里独有的具体事物。这类人士的"正统感"不及义理派强烈，可是他们有另一股味道。他们因对国粹有特殊的爱好，常养成抱绝物孤品而终老的一种神情。他们常常以为他们之所鉴所赏乃天下无双的至宝。这种生活过得太久，往往使人滋生一种与现实脱节的心情，甚至一种独绝神异的感觉。《新民丛报》上刊有黄公度的《渡辽将军歌》。这首歌所描述的是悬占印而统新军的吴大澂将军的神情。从这首歌我们可以想像国粹人物的心情及生活：

闻鸡夜半投袂起，檄告东人吾来矣。
此行领取万户侯，岂谓区区不予畀。
将军慷慨来度辽，飞鞭跃马夸人豪。
平时搜集得汉印，今作将印悬在腰。
将军向者会乘传，高下句丽踪迹遍。
铜柱铭功白马盟，邻国传闻犹胆颤。
自对珥节驻鸡林，所部精兵皆百练。
人言骨相应封侯，恨不遇时逢一战。
雄关巍峨高插天，雪花如掌春风颠。
岁朝大会召诸将，铜炉银烛围青毡。
酒酣举白再行酒，拔刀视割生彘肩。

自言平日习枪法，练目练臂十五年。
目光紫电闪不动，袒臂视客如铁坚。
淮河将帅巾帼耳，萧娘李姥实可怜。
看予上马快杀贼，左盘右辟谁当前？
鸭绿之江碧蹄馆，坐令万里销烽烟。
坐中曾黄大手笔，为我勒碑铭燕然。
麽么鼠子乃敢尔？是何鸡犬何虫豸？
会逢天幸遽贪功，它它藉藉来赴死。
能降免死跪此牌，敢抗颜行可一试。
待彼三战三北余，试我七纵七擒计。
两军相接战甫交，纷纷鸟兽空营逃。
弃冠脱剑无人惜，只幸腰间印未失。
将军终是察吏材，湘中一官复归来。
八千子弟空摧折，白衣迎拜悲风哀。
幕下部卒皆云散，将军归来犹善饭。
平章古玉图鼎钟，搜箧价犹值千万。
闻道铜山东向倾，愿以区区当芹献。
借充岁币稍补偿，毁家输国臣所愿。
燕云北望忧愤多，时出汉印三摩挲。
忽忆辽东浪死鬼，印兮印兮奈汝何？[18]

“弃冠脱剑无人惜，只幸腰间印未失。”打败了仗，丧师失地没有什么可惜的，但是古印却比什么都重要。“平章古玉图鼎钟，搜箧价犹值千万。”将军收藏之富，可以想见。大家虽破，传家财宝还是足以自豪。这首歌把国粹派的虚骄神态及临败时犹紧抱古董不放的神情很活生生地描写出来。

B 义理派

义理派注重的是"道统"。朱熹是这一派承先启后的人物。他对中国文化的祸害在董仲舒以后要算第一人。朱熹极其坚持"道统"。他说:"盖自上古圣人,继天立极。而道统之传,有自来已。"《信州州学记》上说:"熹惟国家稽古命祀,而礼先圣先师于学官。盖将以夫明道之有统。"义理派所造与所本之学叫做理学。

理学盛行的时代是从北宋初年到清朝初年。这一派的人士最重玄思(speculation)。他们收缩向内以从心灵中去发掘性理并及宇宙万事万物的秩序。这一派的人士因此都是唯心论者。这种唯心论自北宋以后逐渐成为中国文化里思想的一主流,而且在为政与作人等方面的影响很深远。之所以如此,原因之一,系由于这种思想继韩愈之开端以后给孔制正统以一个哲理化的支持,及一个论说比较缜密且又高远的面貌。这派的思想结构并不复杂,但是其发展的投射方向颇多。我们现在没有预备论列这些题目。我们在这里所要触及的只是与现在的论题直接相干的几点。

朱熹构思的基本程序首先在分别"形上"和"形下"这两界。他说:"形而上者,无形无影是此理。形而下者,有情有状是此器。"[14]他又说:"未有这事,先有这理。如未有君臣,已先有君臣之理。未有父子,已先有父子之理。"[15]除了作"理"和"器"的这种分别以外,朱熹又替在"理"中的"太极"下定义。他说:"太极只是个极好至善的道理。……周子所谓太极,是天地人物万善至好的表德。"[16]

"形上"和"形下"的划分根据在哪里?何以"未有这事,先有这理"?美国并无君臣,是否"已先有君臣之理"?朱熹所定义的"太极"与柏拉图所说形式(form)正好相通。二者并非单纯的认知理性,而且又是价值典范。认知与价值怎样合一?这些问题,不是我们现在的论题所要讨究的。我们现在的论题所要讨究的是,朱熹

在把“理”和“器”划分了并且定义了“太极”以后，据此而应用到有血有肉的现实世界时所产生的结果。

朱熹说：

> 孔子所谓“克己复礼”，《中庸》所谓“致中和”、“尊德性”、“道学问”，《大学》所谓“明明德”，《书》曰“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”。圣贤千言万语，只是教人存天理，灭人欲……人性本明，如宝珠沉溷水中，明不可见；去了溷水，则宝珠依旧自明。自家若得知是人欲蔽了，便是明处。只是这上便紧着力主定。一面格物，今日格一物，明日格一物。正如游兵攻围拔守，人欲自销铄去。所以程先生说敬字，只是谓我自有一个明底物事在这里，把个敬字抵敌，常常存个敬在这里，则人欲自然来不得。夫子曰：“说敬为仁由己，而由人乎哉！”紧要处正在这里。[9]

朱熹在这里讲了一些牵强附会之词，而且又发表了一些无根之谈。孔氏是周文化的产品。他所着重的是实践的伦教，他可没有朱熹这种刻意经营伦范形而上化的兴趣，孔氏之讲“克己复礼”，借用莎士比亚的名词来说，目的在驯悍（taming of the shrew）。这里所说的“悍”，意指人类的原始野性，以及由此而滋衍出来的杀伐之气。孔氏对于这些东西要“约之以礼”。这由孔氏所在的时代环境可以很清楚明白地看出来，朱熹把孔氏这个意思强为之装在自己的玄学间架里，这对于孔门伦教究竟有什么帮助？不仅没有帮助，反而使孔门伦教远离人间烟火，并且因强人所难而弄得做作。所以后世“理学夫子”很少不做作的。“人欲”是那么难得去的原始秉赋，它几乎无时无刻不在我们内部起哄。可是，理学家天天训示

人们要“灭人欲”。一方面要大家“灭”，另一方面又“灭”不掉，所以，无可避免地，理学就变成文明的饰词，甚至道德的官腔了。[21]

其实，“人欲”有何不“好”而必欲“灭”之而后快？所谓“人欲”，无非是“饮食男女”。“饮食男女，人之大欲存焉，圣人弗禁焉。”人类有许多基本快乐，不是从满足这些“人欲”而得到的吗？复次，包含朱熹等等在内，人类只要是这个“尸壳子”——身体——一天存在，便一天不能没有“饮食男女”的事，因此“人欲”也就无法“灭”。人如果去了“人欲”，那么将不成其为人，只成为一个“道德形上学的存在”了。这样的“人”在哪里存在？

“人欲”的本身，无所谓合道德或不合道德。“人欲”无所谓宋儒所分的“恶”“不恶”。有而且只有此人的人欲与彼人的人欲碰在一起时才发生道德或不道德的问题。如果这个人的人欲犯了别人的人欲，因而引起种种不可欲的后果，那么人欲便须予以约制，约制并非灭绝。

包括所谓“道学”在内的理学，其流弊是深而且远的。周密《癸辛杂识》上说：

> 尝闻吴兴老儒沈仲固先生云：“道学之名，起于元祐，盛于淳熙。其徒有假其名以欺世者，真可嘘枯吹生。凡治财赋者，则目为聚敛。开阃捍边者，则目为粗材。读书作文者，则目为玩物丧志。留心政事者，则目为俗吏。其所读者，止《四书》、《近思录》、《通书》、《太极图》、《东西铭》、《语录》之类。自诡其学为正心、修身、齐家、治国、平天下。故为之说曰：为生民立极，为天地立心，为万世开太平，为前圣继绝学。其为太守为监司，必须建立书院，立道统诸贤之祠。或刊注《四书》，衍辑《语录》，然后号为贤者，则可以钓声致朊仕，而士子场屋之文，必须引用以

> 为文,始可以擢巍科,为名士。稍有议及,其党必挤之为小人,虽时君亦不得而辨之。其气焰可畏如此。然夷考其所行,则言行了不相顾,率皆不近人情。异时必为国家莫大之祸,恐不在典午清谈之下也。"余时年甚少,闻其说,颇有嗜其甚矣之叹。其后至淳祐间,每见所谓达官朝士,必愦愦冬烘,敝衣菲食,高巾破履。人望之,知为道学君子也。清班要路,莫不如此。然密而察之,则殊有大不然者。然后信仲固之言不为过。贾师宪当国,独握大柄,惟恐有分其势者,故专用此一等人,列之要路,名为尊崇道学,其实幸其不才愦愦不致掣其肘耳,卒致万事不理,丧身亡国,仲固之言,不幸而中,尚忍言之哉![22]

这篇对理学人物的描写可说惟妙。就我所知,理学人物,大抵类此。理学在中国社会文化里有一种塑造人物类型的魔力。"言行了不相顾"是这类人物最显著的特征之一。理学人物之所以常常弄得"言行了不相顾",最基本的原因是"陈义过高"。依据学理,"天理"是"形而上之道","人欲"是"形而下之器"。"天理"高高在上,"人欲"低低在地,中间又无切实可循的运作程序以资趋进。这么一来,怎样"去人欲而存天理"呢?这一无上道德律令既然如此"碍难实行",可是又格于"圣教"和面子,理学人士总不能说"无此天理,不必存也",而还得口里拥护"天理"。于是口里说的一套和身体享受的一套势必不能不脱了节。这真是颜习斋所说的:"道者,人所由之路也。故曰'道不远人'。宋儒则远人以为道者也。"许多理学先生口头在"天理"境界,身体陶醉于"人欲"境界;正面当着人是一副面孔,背后避着人另是一个实际。这真是朱熹所说的"有自来已"。人很难一年到头摆脱生物逻辑支配的。理学先生之做作矫饰是可以原谅的。他们之所以如此,是因为他们所奉的生

活原理太不健全了。

关于理学此说的毛病，在我以前，戴东原已经观察出来。他说：

> 圣人之道，使天下无不达之情。求遂其欲，而天下治。后儒不知情之至于纤微无憾是谓理。而其所谓理者，同于酷吏所谓法。酷吏以法杀人，后儒以理杀人。骎骎乎舍法而论理。死矣，更无可救矣。[23]
>
> 程朱以理为如有物焉，得于天而具于心。启天下后世人人凭在己之意见而执之曰理，以祸斯民。更淆以无欲之说，于得理益远，于执其意见益坚，而祸斯民益烈。岂理祸斯民哉？不自知为意见也。[24]
>
> 记曰："饮食男女，人之大欲存焉。"圣人治天下，体民之情，遂民之欲，而王道备。人知老庄、释氏异于圣人，闻其无欲之说，犹未之信也。于宋儒则信以为同于圣人，理欲之分，人人能言之。故今之治人者视古圣贤体民之情，遂民之欲，多出于鄙细隐曲。不措之意，不足为怪。及其责以理也，不难举旷世之高节著于义而罪之。尊者以理责卑，长者以理责幼，贵者以理责贱，虽失谓之顺。卑者、幼者、贱者以理争，虽得谓之逆。于是天下之人不能以天下之同情，天下所同欲，达之于上。上以理责下，而在下之责，人人不胜指数。人死于法，犹有怜之者，死于理，其谁怜之？呜乎！杂乎老、释之言以为言，其祸甚于申韩如是也。[25]

莱兴巴赫(Hans Reichenbach)说某一位著名的哲学家把"理性看作本质"，并且认为"理性是一切事物由之而存在的本质"。他说

这是一种谬误的类比推论。这种谬误的类比推论之所以为谬误，在将由思构而得到的抽象项实体化。“理性”是一个抽象名词。这位哲学家把它当作一个像是指物名词，所以发生这种谬误。[25]戴东原说“程朱以理为如有物焉”。这二位哲学家可说是“不谋而合”。

戴东原说：“尊者以理责卑，长者以理责幼，贵者以理责贱，虽失谓之顺。卑者、幼者、贱者以理争，虽得谓之逆。”这话真是说得确切。在理学的长远影响之下，尊卑长幼这个系统是一最高价值，求知论理的系统只能算是次要价值。在这样的价值比重之前，如果尊卑长幼的价值与求知论理的价值不相冲突，那么诚然很好，可是，如果前者与后者冲突，那么后者只得让路给前者。不幸得很，尊长不一定对，卑幼不一定错，然而，在理学的要求之下，既然尊长不能冒犯，于是他讲错了没有关系，甚至于无理变成有理，而卑幼讲错了固然倒霉，有时甚至有理变成无理。所以，在中国这个样子的社会文化里，理知是很难得伸直的，理知一碰见地位与权势，就得行九十度的鞠躬礼。直到目前为止，在中国社会文化里，除了讲数学、物理学及化学等“自然科学”以外，根本还没有培养出“谈道理”和“摆身份”必须完全分开的风气。至于强调“道理第一”的言论更是声息微茫！演变所及，坐在上位的大人尽管信口开河，坐在下位的细人只得洗耳恭听。

戴东原说：“人死于法，犹有怜之者。死于理，其怜之?”这几句话真是慨乎言之。这里所说的理学之理，不过是意见的一种而已。在太阳普照之下，从古到今，从中到外，谁有权叫别人为自己的意见而死？死是生命的极限。人间的一切文物制度都是为了有生命的人。所谓理学之理，即令不是一种意见而是大家都得尊行的律则，可是把人都逼得“死于理”的话，理究为谁而立？为何而立？如果说“死于理”是一种高贵的殉道精神之表现，那么自昔至今倡导“殉道”的理学先生之殉道者为什么寥寥可数？为什么理学先生特

爱逃避海角天涯？

理学这一套说词，自昔至今，成事不足，困人有余。中国自鸦片战争以后办洋务直到主张变法维新的人士无不饱受"道统"之困。例如《盛世危言》里说："今之自命正人者，动以不谈洋务为高。见有讲求西学者，则斥之曰名教罪人，士林败类。"慈禧要扑灭康有为并反对变法，就叫光绪皇帝下朱谕说："康有为学术乖僻，其所著述，无非离经畔道，非圣变法之言。"郭嵩焘在《罪言存略》小引里说："嵩焘年二十而烟禁兴，天下纷然议海防；明年定海失守；又明年，和议成；又五年而有金陵条约；又十二年而有天津条约；又二年，约定于京师；又十七年，而有烟台条约。凡三十七八年，事变繁矣！当庚子辛丑间，亲自浙江海防之失，相与愤然言战守机宜。自谓忠义之气，不可遏抑。癸卯馆辰州，见张晓峰太守语禁烟事本末，恍然悟自古边患之兴，皆由措理失宜，无可易者。嗣是读书观史，乃稍能窥知其节要而辨正其得失。久之，益见南宋以后之议论，与北宋以前，判然为二。然自是成败利钝之迹，亦略可睹矣。间语洋务，则往往摘发于事前，而其后皆验。于是有谓嵩焘能知洋务者。其时于泰西政教风俗所以致富强，茫无所知，所持独理而已。癸亥秋，权抚粤东，就所知与处断事理之当否，则凡洋人所要求者，皆可以理格之，其所抗阻，又皆可以礼通之，乃稍以自信。退而语诸人，一皆捍格而不能入。矜张傲睨，而不能深求。盖南宋以来诸儒之议论锢蔽于人心七八百年，未易骤化也。"他在这里所说的对洋人"以理格之"的"理"，当然不是宋明理学中的"理"，而是他自己所说的"处断事理"之"理"。宋明理学中所谓的"理"根本就是与外面经验世界不通气的一封闭系统。拿这样的"理"是无法和"洋人"办外交的。所以郭嵩焘在《拟陈洋务疏》里又说："窃见办理洋务三十年，中外诸臣一袭南宋以后之议论，以和为辱，以战为高，积成数百年习气。其自北宋以前，上推至汉唐，绥边应敌，深谋远

略，载在史册，未尝省觉。洋人情势，尤所茫然，无能推测其底蕴，而窥知其究竟。”甚至自己精通理学的曾国藩真正办起事来也深受理学困扰。他在晚年致书于郭嵩焘说：“尊论自宋以来多以言乱天下。南渡至今，言路持兵事之短长。乃较之王氏之说，尤为深美。仆更参一解云：性理之说，愈推愈密，苛责君子愈无容身之地，纵容小人愈得宽然无忌，如虎飞而鲸漏。谈性理者熟视而莫敢谁何，独于一二朴讷君子攻击惨毒而已。”曾氏之言是切身的经验。理学的落实作用本来是通过文教的方式来维系人际伦秩与社会规范。要达到这一个目标，必须建立道德的声威。在中国社会文化里，就广大的笼罩范围而言，道德的声威必须依托于现实的权力声威。这么一来，理学与孔制不能不走上支撑现实权威的道路。而现实权威也正需要理学所贡奉的“正统”观念来使它在文化中合法化，并且因得到文化意识的支持而巩固它的基础。[37]这说明为什么中国自汉代以降即已从“独尊孔孟”而致“政教不分”。自古以来，儒家并不鼓励暴乱，他们并且常常忙着斥责“乱臣贼子”。可是，无论什么人，只要他有机会和本领坐上那个椅子，他们很少不是照样热心替他服务的。董仲舒要算这类士人中的第一号领班。自古以来，孔门弟子都是歌颂圣明的。理学中的价值是有二面的。好的一面既然敬奉给了天的儿子，那么坏的一面赠送给谁呢？就是给曾国藩所说的那些老实人，这类人被骂了没有关系。唯有骂了这类的人，理学先生才能补偿从头顶上失去了的道德声威。

我们从这一方相多少可以看出中国过去“言论自由”的组成要素及流向。

我们在上面已经从功能的观点稍稍提到了过去的理学。既然提到过去的理学，我们不妨也谈谈现在的理学。如果朱熹之所为算是第一次翻修“孔家店”的话，那么近二十年左右许多热心人士之所为可以算是第二次翻修“孔家店”。正如每次翻修房屋时被翻

修的房屋多少被改变了一样,“孔家店”每次被翻修多少有所改变。这是因为房屋在被翻修时是通过不同的工匠。不同的工匠的手艺各殊,因此翻修出来的房屋当然也各殊。同样,翻修“孔家店”的人士出于不同的时代环境,感受不同的影响,禀赋不同的性格,并吸收了不同的学艺,因此他们所作的翻修也就各不相同。朱熹直接或间接受过佛学的影响。他从佛学那里感染到抽象的思想气氛。于是,他给孔学以一个理学基础与架构以及把人间世向理境提升的曲调。近二十年左右努力重新翻修“孔家店”的人士,显然是受到孔制崩解,社会伦范几近丧失,外族侵凌,尤其是社会动乱等等空前的时代大震荡之重大刺激。在这样天旋地转的大激变中,他们要奋起重振“民族精神”,他们努力注予孔教以新义,想从而“拨乱反正”。这种超越自我的精神,在陷溺虚矫和狂奔急驰的对比之中,是值得作同情了解和钦佩的。在这意气横流且成见变成真理的黑雾弥漫里,他们能从非党派性的文化传统中豁出一个醒觉,这在目前的知识分子中是难能而可贵。然而,可惜得很,这些人士食古不化。彼等较富于根源感而缺乏展望力,好多作价值判断而缺乏分析力,思想因缺乏训练并且为自己的感情所束缚而缺乏适应力。他们的基调与现代社会文化的一般走向不合,无论是直接或间接地,他们的言论给予了若干作客他乡的中国文化分子以多少慰藉,同时也勾起一部分中年以上的人之怀乡愁(nostalgia)。患怀乡愁的人耽于忆恋他的过去,他把过去当现在。然而,任何人不得既要大家沉湎于过去同时又要人瞻望将来,在斜阳古道上漫步,只能引起人一点怅惘的诗情,和淡淡的伤怀。

在这类人士之中,有的多少懂得一些西方的传统哲学,特别是康德和黑格尔。这是朱熹所没有的本钱。他们溶化了康德的范畴思想模式来重建孔制的伦范法度。他们吸收了黑格尔的历史精神转衍进段的态序,以此来观照文化发展的轨迹,想从此理出中国文

化的出路。然而,他们用力虽勤,志气虽大,他们想克服别人,却未能克服自己的潜意识。他们深爱藏在他们心灵底层里的那些代代相传的意识。那些代代相传的意识构成他们心灵的实体,他们不愿意也没有勇气用保险刀刮掉那些意识。他们没有做过这种功夫,他们深恐这样会引起伤痛,产生虚无,他们唯有抱紧那一堆意识时才有勇气面对大江东去,他们靠鼓胀那些意识以自壮。他们需要常常自觉到这一点来证明自己的合理。实在,他们很脆弱,他们所做的哲学工作就在铺陈,丽化,并说圆那些意识。而那些意识,分析到最后,无非是父亲意像、我族中心主义及无上的历史文化声威要求。这些东西都是构成"反理性主义"的要素。他们的企望,把他们与康德隔绝了。所以,尽管他们标榜"理性主义",结果不能不自导地转回到"反理性主义"。任何人在被他或他所从属的群体的盲目感情驱策而建立哲学体系时,便无可避免地会走上这条"反理性主义"的悲壮绝路。

三 保守主义的基本观念

中国的保守主义者心里常常横着几个不可动摇的想法。这几个想法卧在他们的许许多多其他想法之基底。这也就是说,中国的保守主义者的许许多多其他想法是以这几个想法为出发点而滋衍出来的。所以,我们现在必须将这几个想法考察一下。

第一,中国文化分子一向认为自古只有以夏变夷,未闻以夷变夏。隐含在这种想法背后的,有四种观念。一,夏文化高于夷文化。二,以夏变夷才是以文明教野蛮,而且才有面子。三,以夷变夏,是以野蛮落后的人来教文明先进的人,这简直荒谬。四,以夷变夏会失去文化主体。这些想法是否通呢? a,在世界文化典范尚未建立起来以前,我们说这个文化高于那个文化或低于那个文化,

都是没有意义的话。这一点不能成立，在逻辑上，第二和第三两点自然跟着不能成立。b，我们现在来讨论第四点。一个文化吸收另一个文化来充实它自己，有何不好？美国文化不断吸收别的文化来充实它自己，何以没有耽心文化主体之消失？依据这一番分析，我们知道“自古只有以夏变夷，未闻以夷变夏”的说法是站不住的。这种说法如果有什么好处，它的好处就在有助于“固步自封”，并拒绝吸收外来文化的新血液。

第二，他们认为中国固有政教制度远非外国所及，西方的东西只是末艺而已。黄仁济说：

> 技艺微长，富强谋术，即纵能精，于齐家治国平天下之道，又何所取耶？若谓天地人物，皆可以算学得之，似此则外洋宜有治而无乱，有兴而无衰，有生而无死，有存而无亡，有强而无弱，有富而无贫。何以治乱兴衰生死存亡富贫之故，外洋亦又得而握之？盖此算数之中又有一天理之主宰焉。外洋但知一时一事之推测，而中华早悉百世千载之推测，斯即我中国有圣人，而外洋不能企及者。[28]

这段议论颇妙；但是现在还有不少的人作这样的想法。朱一新的议论更妙：

> ……百工制器，是艺也，非理也。人心日伪，机巧日生，风气既开，有莫之为而为者，夫何忧其艺之不精？今以艺之未精，而欲变吾制度以徇之，且变吾义理以徇之，何异救刖而率其足，拯溺而入于渊？是亦不可以已乎？……治国之道以正人心，原风俗为先。法制之明，抑又其次，况（中国）法制本自明备，初无俟借资于异俗。讵

可以末流之失,咎其初祖,而遂以巧利之说道之哉?[49]

这段议论真是错误丛生。这种议论,根本谈不到有什么思想,只能算是西方文化入侵时中国文化分子不安的表现。可是,目前抱这种想法的人还不在少数。

第三,“祖制不可违”。当主张变法的康有为和荣禄等谈话时,荣禄说:“祖宗之法不能变。”这句话道出了中国传统文化的骨髓。这种思想是反对变法维新的主要论据。反对变更祖制的理由是“一代开基之祖宗,绝非后世守成之子孙所能及。”孙灏之弹劾保国会说:“专变成法,则是列圣所遗之良法美意,俱不足守。辨言乱政,莫此为甚。”这些言论实在代表当时一般守旧士大夫的思想。以慈禧太后为凝结中心的朝贵人物,则是利用这些言论的力量来阻止变法维新,来揪住他们摇摇欲坠的传统堡垒和躲在里面的现实权势。不过,这些言论虽然已成历史材料,可是这些言论所代表的“历史精神文化”并未取消。这一“历史精神文化”就是“好古而拒变”。到了民国,这一“好古而拒变”的精神以“成例”、“成规”、“成法”的面貌出现,阻挠改变和进步。几十年来,任何更新的举措,只要有人反对,他搬出“成例”、“成规”、“成法”,就可收到相当阻吓的效果。为什么“成例”、“成规”、“成法”就不能更变呢?因为它是“成例”、“成规”、“成法”。这是中国社会文化里的传统思想模态。因为有了这样的思想模态,所以收到相当稳定文化、社会、政制、风俗和习惯的效果。然而,碰到西方文化的冲击,这种“尚古而拒变”的思想模态却又使中国文化难以发扬它的适应潜力。这是古老文化面临近代文化时最吃亏的事。

隐含在这种“尚古而拒变”思想背后的思想,也是一尚古思想。这一尚古的思想并且是由来颇古的。这一由来颇古的思想是一价值判断。“述而不作,好古敏以求之也。”这种“好古而拒变”的古老

思想模态，并不止是东方文化里才有，西方文化的古代同样的有。柏拉图就是“好古而拒变”思想的祖师爷。他说：

> ……这个论据肯定说，除了恶该变以外，无论什么变动都是最危险的事。季候，风，不可变；对于我们身体的管理和我们的心理习惯，也不可变。——如我们在前面所说的，除了坏的以外，一切都不可变。……[30]

柏拉图不仅要求人事不要变，而且自然界也不要变。他希望活在一个永远不变的美好的世界里。我很想做他的同志。这样至少我可以把我的心灵躲藏在这样的世界里，而忘却如此现实世界的忧烦、纷扰及迫害。但是，柏拉图似乎并未忘记这个世界还有“恶”。既然如此，于是他认为要变就得把“恶”变掉。他为他的不变世界留下这个活口(exit)。这也是我欢迎的事。不过，究竟什么是“恶”呢？这是古往今来最不易求得确切答案的麻烦问题。柏拉图对于不变的要求很多。他又说：

> 总而言之：这一点我们的统治者最须注意——音乐和体育必须保持原有的形式，不应作革新。统治者必须尽力之所及来使音乐和体育不被改动。[31]

连音乐和体育也不许改变，可能是恐怕这一改变引起生活及心理习惯的改变。正如波柏尔(K. Popper)所说：“柏拉图教我们，变是恶事，停止乃一种神圣的事。”[32]柏拉图这种想法是有他自己的“观念说”作根据的。根据观念说，形式是完美的。这完美的形式乃一切变之起点。可是，变起来离形式愈远则愈走样，所以不应变。可惜清末徐桐及李慈铭之流不通洋文，他们没有发现西洋老

早有这么大的一位“圣人”与他们同样拒变。不然的话，他们大可引用这位外国“圣人”之言以壮声色，以作“哲学基础”。这样一来，我敢保证他们“仇洋”的敌忾心一定大为减少。这可能有助于中西文化之濡化作用的。

可是，柏拉图所说的“形式”，用现代科学的哲学名词来说，根本是一种藉思想作用而作出的构造(construct)；而变则是经验世界里的事。二者如果无桥通连，或无一座标界说(coordinative defition)[13]，那么有什么走样与否的问题发生呢？复次，变如看作动，那么无价值的好坏可言。如果我们把变放在价值的间架里来看，那么变的结果可好可坏。既然变的结果可好可坏，那么为什么变就一定是一“恶”而必须予以禁阻呢？

四 保守主义的批评

许多人士以为变不好，守古拒变才好。乌鸦营巢的方式，蜜蜂做窝的办法，蛇冬眠的本能，多少万年以来都是未尝改变的。试问这有什么可取？许多泥古的人士以为越古越好。他们是没有过细思想他们自己的这一思想。如果他们过细思想他们自己的这一思想，那么他们也许会感到狼狈的。我们且看最古的时候人是个什么样子。华希本(S. L. Washburn)说：

> 哺乳动物在地上存在已经有六千万年。人类最早的哺乳动物的祖先是四个脚的野兽。它的大小约与老鼠相当。在若干个百万年以后，这种野兽发展成像现今的人这么巨大的两脚动物。它的脚爪变成手，嗅觉大为减弱。它的视觉原来是在一种原始状态中。这也就是说，它所有的眼睛各看各的，而且只能看黑和白。经过一番演化

以后，它的视觉变成我们认为正常的视觉。就是，它的视觉演化成有焦点的辨色视觉。它生产后代，本来是一胎数个，至此阶段，变成一胎一个；而且它的寿命大见增加。四肢运动的方式至少已经改变过二次，也许已有三次。[34]

我很知道，这样的科学论断是大不合若干年来传统宗教和传统道德里培养出的人之无根的自尊感。所以，我不知道许多好古之士是否接受这样的论断。如果他们因此硬是不接受，那么我们只好说这股劲儿可与当年教会人士之不接受达尔文的演化论媲美。如果好古之士接受这样的科学论断，那么我们就可请问：六千万年前的四脚动物总不能不算很古了吧，但是这样的古物是否可好？也许有人说，那时人类的祖先尚未发展出“意识”，所以这一科学的论断纵然是真的也不足证明古不可好。的确，“意识”之出现是宇宙人生的重大事件。人类的远祖在那一阶段尚未发展出“意识”，所以不值得好。既然如此，我们往后退一步。从地质的年龄来计算，现已发现的真人最早的石器距今约一百万到一百七十万年。人能用石器，总不能说没有“意识”了。拿这么长的时间和三几千年比较，总不能说是不更古吧！可是，那时的人穴住野处，茹毛饮血，并且没有文字，也没有经典。请问值不值得崇拜？也许有人说，那时的祖先固然够古，但是还没有发展出伦理政教，所以不值得崇拜。既然如此，我们再后退一步。好古之士心目中的“古”通常是周文化，有些人则要“直追秦汉”。他们认为这一时期的“古”是可好的。我们现在要问：为什么呢？也许有人答道，这一时期的中国文化是中国文化发展之最完满的形态。这一答案是只是合于预构的价值图象的一价值判断而已。这一价值图象之所从出，也许是黑格尔的神话。我们根据什么一定的理由说汉唐一定不如周秦？如果人类未被毁灭，那么我们根据什么来肯定人类

在将来不能创造远较古代美好的文化？又有谁能肯定人类在过去出了那些"圣哲"，在将来一定不会出？

不变不一定好；变不一定坏。古不一定可崇，今不一定可恶。柏拉图等从思想上禁阻变。自古以来封闭社会的酋长则在实际上禁阻变。可是，至少自旧石器时期以来，人类一直在变。生命洪流之变，是神话禁阻不住的。

海耶克(F. A. Hayek)是穆勒(J. S. Mill)以后宏振自由主义的巨擘。就我所知，他对保守主义的批评，是许多批评中最深刻的。他说：

> 正格的保守主义确乎是一种反对激剧变动的广泛态度。这种态度是健全的，也许是必要的。[35]

他又说：

> 我现在要陈示，在我看来堪称为保守主义的思想之决定性的反对言论。就保守主义的性质来说，除了保守主义所示的唯一道路以外，它不能提供我们别的路向来走。在减缓不必要的种种发展上，保守主义可能成功地抵抗住了时流的趋向。但是，因为保守主义指不出另外一个方向，所以它并不能防止时流趋向之继续发展。于是，保守主义总是不由自主地受时代的拖曳而行。保守主义者和进步主义者之间的拉锯战只能影响现代社会发展的速度，而不能影响它的方向。……[36]

海耶克在这里所作的批评是对欧洲的保守主义而发。不过，这一批评正好也同样适用于批评中国的保守主义。中国文化是保

守主义的世界大本营。中国的保守主义决定着传统中国社会、文化、政治和经济的存在和发展。反过来说，传统中国社会、文化、政治和经济的存在和发展表征着中国的保守主义的实质。依此，海耶克在这里所说的，正好用来解释中国的历史，尤其是中国近代史。如前所述，中国保守主义要求中国社会伦理道德价值规范限制到孔制的轨道上。中国文化分子的思想只能走“道统”的路。而且“道统”形之于政治设施即是“治统”，所以“道统”与“治统”在内外相应的关联上合而为一，至少在制度的理论上，既然“道统”只有一个，于是“治统”也只能有一个。他们所梦想的是儒治(ethocracy)。在儒治之中，实行统治的精干人物有特殊的地位。他们系依道德价值来发挥其统治的功能[57]。如果儒治真能依道德价值来发挥其功能，那么在与目前的情形对照之下，我实在是向往的。然而，巴比伦的祭司老早过去了。儒宗领导群伦的日子似乎不会再来了。西方文化的冲击来了，中国文化应付的方式在基本上还是从“道统”出发的。从“道统”出发，所谓“邪”与“正”的分别是不容有中的。而“邪”路是绝对必须排弃的。这么一来，中国文化分子所可走的“正路”就只有那么一条了。人生的揖让进退的模式行为必须依这种成规而行。办理洋务也必须如此。然而，社会文化的变迁是不能抑止的。在受到西方文化冲击时，这一变迁的流速更为增加。变迁的流速愈是增加，则动能(momentum)愈大。中国的保守主义无法闸住这一变迁洪流，所以不由自主地被这一洪流拖曳而行。近代中国的历史，从社会文化的变迁观点来看，简直就是保守主义对进步主义的一部抗战史。近百年来，保守主义和进步主义的拉锯战，从大的战场到巷战，从国族大事到个人婚姻自由小事，无时不在进行：筹办“夷务”对反筹办“夷务”；学习洋人之所长对反学习洋人之所长；变法维新对反变法维新；帝制复辟运动对反帝制复辟运动；白话文运动对反白话文运动；全盘西化论对反全盘西化

论;科学对玄学的论战;主张自由民主对反自由民主;读经祀孔对反读经祀孔;提倡中医与反提倡中医;展览人体照对反展览人体照。凡此等等事件的对演,无一不是保守主义与进步主义冲突的表现。在这许许多多历史节目之中,有时保守主义得势,有时进步主义得势,有时二者的力量对消。可是,这百年来,在总的态势上,保守主义是取守势,进步主义取攻势。保守主义藉读经,祀孔,写毛笔字,以至于提倡中国文化等等方式构筑堤防来堵止进步主义的攻势。有时,保守主义确乎能堵住进步主义的时流。然而,不久,进步主义却从堤下渗透过去了,甚或正面破堤而进。时至今日,保守主义的本钱消耗得越来越少了。它得靠现实的权威来推行。即令如此,它只剩下空虚的形式和板起面孔讲的那些修词学。在这么长久的拉锯战里,保守主义确曾很不漂亮而又不知趣地延缓了中国社会文化发展的速度,可是并未能改变它的发展方向。它的发展方向是什么呢?就是中国必须现代化。

海耶克不同意保守主义。但是,他认为自由主义者有须向保守主义学习之处。他说:

> ……保守主义者对已成制度爱好,并且是以一种尊敬的态度来研究它。至少,除了经济学以外,我们从保守主义者那里得到一些深刻的看法。这些深刻的看法,对于我们了解自由社会而言真正有所帮助。柯利瑞基(Coleridge),波纳德(Bonald),狄·梅斯特(De Maistre),缪哲尔(Justus Mosser)或科特士(Donoso Cortes)这些人物在政治的主张上是向后退的。可是,他们确实了解像语言、法律、道德和成俗这些自然成长的制度之意义。他们的了解走在近代科学研究的前面,而且自由主义者可能因此得到方便。[38]

不过，海耶克接着说：

> 但是，保守主义者对社会的自由成长之称赞，一般而论，只适用于过去。他们通常缺乏勇气来迎接同样未经计划的变动。而人类努力所采用的新方式是这些未经计划的变动里产生的。[39]
>
> 这使我提出保守主义的倾向与自由主义的倾向第一点极不相同的地方。正如保守主义的作家所常常声言的，保守主义的态度之一基本特征乃惧怕变动。他们对因变动而产生的新事物持一种懦怯的不信任的态度。……如果保守主义者只是不喜制度和公共政策变的太快，那么这并没有太可反对之处。就这些项目而言，主张小心翼翼，采取缓慢的程序，的确是一强有力的想法。但是，保守主义者惯于运用政府的力量来阻止变动，或限制变动的速度，以满足较懦怯的心灵之要求。就向前展望来说，保守主义者对社会发展之自动的调整力缺乏信心。而社会的这种自动的调整力使得自由主义者毫无瞻顾地接受变动，即令自由主义者不知道怎样作必要的适应，他们还是毫无瞻顾地去接受变动。……保守主义者只有在他能确定有较高的智慧来监视社会变动时，他才感到安全和满足，保守主义者只有在知道官方能使社会变动在“有秩序”的状况之下进行时，他才感到安全和满足。[40]

这两段话可谓摸着保守主义者的痒处。这种痒处显见于中国历史上的朝代。在中国历史上于改朝换代之际，前朝的统治集体无论在基本思想型模上和办事程序上，都是一群“吃现成饭”的人，

这一群人作为一个群体来看，根本已经变成一团神经僵冻的秋蝉。它缺乏对新情势的反应认识，缺乏对新环境的适应力，不能从根本上解决社会内部发生的重大问题，不能吸引新的杰出人才，而只能采用一些枝节动作来延缓它的统治寿命。在这一延缓它的统治寿命的过程中，正像患癌症的病人之靠毒化并消耗良好细胞而扩张一样，它的延缓是靠斫丧社会的功能。它愈是斫丧社会的功能，社会的功能愈走向**功能退废**(dysfunction)。[41]社会愈走向功能退废则愈衰弱。社会愈衰弱则依存在社会上面的这一统治集体愈需利用社会的功能退废以求存。所谓"打坏主意"，"不顾体统"，"道德沦丧"，"正义消失"，"卖官鬻爵"，"上下交征利"种种等等现象，都是在这种功能退废的过程中出现的，如此恶性循环不已。在这种情势下，如果碰到大天灾与外族侵逼，那么可能就有一批雄枭起来"打天下"。这些人可能是从统治集体内部分裂出来的，或是起于草莽的豪强。这些人能够集结新人物，常有新的见解，能解决新的问题，因而结束前朝的统治，建立一个新的朝代。然而，等到他们建立起一个新的朝代以后，他们在经过为时短暂的"痛改前朝之失"和力图振作以后，又是不知不觉地变成一团"吃现成饭"的守成人物。这些人物，正如海耶克所说，"通常缺乏勇气来迎接同样未经计划的变动"；他们"惧怕变动"；他们"对因变动而产生的新事物持一种懦怯的不信任态度"；他们"只有在知道官方能使社会变动在'有秩序'的状况之下进行时"才放心。王安石变法的失败，康梁变法的失败，以及后来逼出的一波接着一波的"革命"运动，都可从这里得到一个方面和某种程度的说明。

海耶克说保守主义的特征之一是权威崇拜。照保守主义者看来，秩序乃不断遵从权威的结果。保守主义者认为权威不应削弱，只是无宁须把权威置于控制之下。中国儒家对皇权正是这种想法。儒家对于什么出身的人作皇帝并无定见。地痞也好，流氓也

好，和尚也好，只要作得成皇帝，他们照样恭维。但是，有一件事他们却非常着重，就是必须将皇权纳入"圣人之教"的规范之中，让皇权受"道统"的约束。受"道统"约束的皇帝便是他们心目中的好皇帝。这样的皇帝，他们是要竭诚效忠拥护的。海耶克看出，一般保守主义者认为只要目标"正大"，他们并不反对使用镇压力，或任意行使权力。他们认为政权如果操在好人之手，那么不应拿太僵硬的规律来限制他。中国传统的道德主义者，从诛少正卯的孔仲尼到好"剃头"的曾国藩，总觉得为了维护纲常在必要时可以杀人，为了伸张道德原理可以便宜行事。这是一个非常危险的缺口。真"哲学王"可藉这一缺口来行义；假"哲学王"可假借这一缺口来作弊。自古至今，很少坏事不是藉好事之名以行的；越是大坏事越常藉大好事之名来做。在往昔，作乱的人打起旗子"替天行道"；在现今，造势力的人则说是为"大众谋福利"。希特勒标揭为德国争取"生存空间"。这个目标至少在一部分德国人听来似乎够"正大"了。可是，在这一"正大"目标掩护之下，他更喜欢使用镇压力，更好便宜行事。在现代技术和极权制度之下，权力之无责任和无限制的使用，形成人类史无前例的灾害。

海耶克说"保守主义者缺少原则"。保守主义者主要地希望智者及好人来统治。用中国传统的名词来说，保守主义者希望国邦由"圣君贤相"来统治。保守主义者认为他们有资格把他们自己认为好的价值派分到别人头上。海耶克说：

> 当我说保守主义者缺乏原则时，我的意思并不是说他缺乏道德的信守。典型的保守主义者的确常常是真有极强烈道德信守的人。我的意思是说，保守主义者没有政治上的原则。某些政治上的原则促致他们与在道德价值上和他们不同的人在一起工作，来建立一个政治秩序。

在这个政治秩序里大家遵守各自的道德管守。……[42]

中国的保守主义者，无分新旧老少，在实质上都是“应帝王”的人物。他们的“使命感”是建立并翼护伦教基础。照这类人物看来，政治制度只是这一伦教现实的工具。工具是次要的。在理论上，什么工具有利于现实伦教，他们便采用什么工具。他们并不十分拘泥。在中国历史与文化的特定条件上，如上所述，他们最向往的政治制度是“儒治”或“伦治”。可是，如果实行“儒治”的历史与文化条件并不复存在，而大家的时髦是讲民主，他们也可以跟着讲民主。不过，在他们跟着大家讲民主的时候，他们有一定的分际。什么分际呢？他们认为民主只是一个形式条件而已，真正重要的还是“儒治”这一实质。当着讲民主讲到靠近他们心中所真要的“儒治”时，他们可能很热烈；但是，如果讲民主的人士没有摸清他们心中的这个“数”，讲民主而讲到违背“儒治”时，那么他们便会马上翻脸。对于“自由”，彼等更是怀抱“先天性”的敌意。我们拿大学里课程的分别来作比方，在他们看来“伦治”是必修科，而民主不过是一选修科。读选修科是不会太起劲的。因此，他们对于民主并不真正热心。既然他们对于民主不太热心，无怪乎不求甚解，更不能希望其对民主的理论与实际有什么贡献。在这类人士之中，无宁有许多对民主怀抱一种厌恶和不信任的态度。柏拉图就是他们在这方面的先知先觉。他们无宁欢迎一位穿起总统服装的“圣王”与大家相见。他们从前之“忠君”，一方面的原因是由于“忠孔”。共和以后，一部分人发现君王与孔制至少在理论上是两回事，孔制的“精神”在别处也未尝不可附体，于是他们也就齐附此体。就这种情形来说，即令是最典型的中国保守主义者，在政治上也确实是海耶克所说的“没有原则的人”。既然他们认为什么样的政治制度都无关宏旨，于是为在现实政治中喜欢随波逐流的人士

找到了一个"心安理得"的道德基础。这一底层之发掘，大有助于部分说明最近几十年来中国政海里的投机人物为什么那么夥

诚然，正如海耶克所说，"典型的保守主义者的确常常是其有极强烈道德信守的人"。这类人士固然在政治制度的选择上没有坚持的原则，可是在道德原则上有。无论在实际的行为上怎样，他们有着强烈的道德声威要求及继承"道统"的历史使命感。有这种要求横在心头，他们就往往不承认道德价值的多元性。他们既往往不承认道德价值的多元性，就不易希望"他们与在道德价值上和他们不同的人在一起工作"。

所有的保守主义者都厌恶不习见习闻的观念与思想。至少，他们对新观念与新思想深怀戒心。对于新观念与新思想之到来，保守主义者的反应通常有两种。学术训练较高的人士把新观念与新思想吸纳并兼消于自己原有的思想系统之中去。这样一来，在某种意义之下，也就是保守主义者原有思想在某种程度以内的修正或改变。没有什么学术训练的人，碰到外来不合式的新观念与新思想，干脆凭着厌恶之情把它们弹回去了。海耶克说：

> ……保守主义者在本能上觉得新观念比任何别的东西都能促致变动。但是，就正是从这一观点出发，保守主义者之所以惧怕新观念，因为它自己并没有特别的原理原则来拒斥新观念。除了经验已经证明了的事物以外，保守主义者不信任学理，并且缺乏对任何东西的想像力。于是，在各种观念的争战中，保守主义者自行剥夺了自己所需武器。自由主义者在基本上相信在一长远过程中观念所生力量。保守主义者则反是。他们局限于他们在一个时期里所得到的那一堆观念。而且，因为他们并不真正相信论证的力量，他最后便常诉诸优越的智慧。可是，这种

优越的智慧是建立于某种自我称赞的个人品质上面的。[43]

在保守主义者里面，不乏做阐明经典工作的人。欧洲中世纪和中国的宋、明、清各代这类学人不少。严格说来，这类人士并不是思想家，而只是注释家。注释家不能从根推翻经典而自行创建经系与开山祖师分庭抗礼。他必须以诚敬的心情肯定经典之不可动的神圣地位。他必须自觉注释经典只是补助经典的第二流工作。因此，在做注释工作时，他必须预先接受"圣人的经典是不会错的"这个结论，经过一番演绎的程序，又回到这个结论。就作为一个注释家而言，这实在是一件很合本分的事体。如果不然，那就是"离经叛道"。用俄式术语来说，这是"思想偏差"，甚至于"思想有问题"。犯了这种事的知识分子，最轻的惩罚也是要遭受集体"清算"的。既然开火车，当然得在轨道上跑。可是，一个真正的思想家不是这样的。一个真正的思想家心中绝不预先肯定任何未经论证的结论。他的结论，像科伦布之发现新大陆一样，是找来的。结论既不在神庙更不在名人言论集里。在什么地方？在未经讨论以前没有任何凡人有资格事先指出。一个真正的思想家是一位探险者，也是一位新境界的开拓者。他信赖经过确切证验的学理。他不拒绝倾听与自己的思想不同的思想。

保守主义者的思路以至于想像都被宗教的或经典的制式思想长年型定了。他们一般的不善论证，也轻视论证。他们所重视的和所依靠的是"大肯定"。结果，在海耶克所说的正规的观念论争里，他们很习惯地搬出经典教条来训人，或引用权威之言来压服群伦。这类人物之最低落的形式宛如同吹一个调子的口琴队。保守主义者视搬大帽子压人，或进行身体迫害，为"卫道者"当然的权利。翁同龢看见康有为的《孔子改制考》，就对光绪皇帝说他"此人居心叵测"。湖南曾濂上书说"康有为可斩"。这都是对付"异端"

的方法。这种反"异端"的强烈情绪，就是中国近几十年的狂热主义之一温床。

至少在过去，中国一般知识分子的思想多是"长"出来的，很少是"想"出来的。过去一般中国知识分子自幼读四书五经。这些经籍是硬塞进他们脑袋中去的。他们只有无条件地接受的份。他们习惯于接受这些"圣教"，而排斥不合"圣教"的一切"异端"。所以，二分法(dichotomous division)的思想模式早已铸成。他们从来没有制度性的机会作自动分析和批评的训练。怀疑便是不忠。"不忠"的念头一起，怀疑便被吓回去了。除了"圣教"以外，他们很难有机会接近别的思想学说，因此无从比较高下，先入为主，所以，最初接触的是什么，终其生也就是什么。他们心中装满了"古圣先贤"、"天子圣明"、"父母之命"种种等等大大小小的偶像权威。对于经验世界，他们很诗意地予以感情的染色。情感作用、心理的联想和价值观念三者之交互影响，构成他们思想活动的主要旋律。至于摆脱这一切因素的影响，直认经验世界，藉逻辑思考不断改进或修正自己的错误而炼成的思想之出现，只是最近四十年才冒出来的三几颗星光。一般传统中国知识分子因为没有经过批评和分析的训练，所以对错误的"忍受阈"极小。如果有人指出他的错误，那么他便感觉颜面受到损伤，或者认为是动摇他的信念。他在思想上的真假对错，个人的尊严，社会地位，价值观念，情感反应，甚至性格形成，都绞在一起而结成了一个粑。所以，跟传统中国知识分子论纯粹理性(reinen Vernuft)是一件非常困难的事。要他们改变基本观念，或依认知方式来改正他们的判断，是一件极其吃力的事。然而，这些知识分子的观念一旦被动摇了，他们的心灵建制破灭，偶像倾倒，认同的对象消失，于是又茫然失措，惶惶不可终日。在这种情形之下，他们亟需重筑心灵的建制，亟需抓住新的权威，并亟需新的认同对象。这时，像溺在水里的人一样，哪怕抓住一根

芦苇也当做救生圈。正巧在这个关头，各形各色的“主义”货色纷纷涌到应市，各种政治公司行号纷纷招揽顾客，各种集团纷纷招兵买马。于是，眼花缭乱而且意乱情迷的知识分子不由自主地大批大批投入时代的大旋涡，便宜地奉献了自己。到头来一场空！

中国近几十年来的大祸大乱，与一般知识分子骤然走出传统以后之茫失和浮动的确是相关的。

关于对人的看法，保守主义者与现代人的理知看法颇有距离。海耶克说：

> 最后追究起来，保守主义者的看法是建立于一个信念之上，即是，在任何社会里有些可以认得出的超越人物。这类人物具有天赋的标准、价值和地位。这些要素必须予以保护。这类人物必须比其他的人对公共事务有较大的影响力。[44]

可是他说：

> 当然，自由主义者并不否认有卓越的人物——他不是一个平等主义者，但是自由主义者不承认任何人有权决定这种人是谁。……[45]

在人群中，有些人的才智和毅力大于一般人。像佳种落在肥沃的土地上一样，这类特出的人物碰到适宜的社会文化置境，可能成大功、立大业。在历史的转折点上，有时有奇理斯玛人物（charismatic character）出现。这种人物对人众可能有特殊的磁力。耶稣、朱元璋、曾国藩和凯末尔等等都属此型。不过，这些人物的特殊能力，并不是神秘的东西，而且是在崎岖的道路上磨炼出来的。

五 保守主义的社会文化功能

依据以上的解析，我们可知支持保守主义的论据多为空中楼阁。然而，无论支持保守主义的论据在理论上成立或不成立，保守主义在任何社会文化里发生不同程度的作用。这是一个历史的事实，也是一个现存的事实。保守主义可持的理由(grounds)固然不多；但是保守主义弥漫的原因(cause)却有颇滋蔓的根须。在这个地球与世界上，有许多事态(state of affairs)之出现只有原因而无理由。而且时至今日，原因的力量越来越大，理由的力量越来越微弱。我拿这种眼光来看保守主义。

第一，维持社会文化的稳定。我们在这里所说的"社会文化的稳定"并非僵冻不动，而是一个社会文化诸种力量之间维持一种动理的平衡(dynamic equilibrium)。这种平衡维持不住，社会文化就有解体之虞。复次，任何社会文化如果完全不保存它由文化分子努力所得到的果实，则该一社会文化势将成一无底漏卮。如果一个社会文化成为无底漏卮，那么依据什么来进步？新的也许否定旧的。但新的常从旧的导出。近半个世纪以来，中国有许多"新青年"厌恶旧的。有条件的厌旧是可以的；无条件的厌旧则不可。对于旧的事物保持一个合理的扬弃的态度，可以构成进步求新的动力。但是，"积厚流光"。就全世界而言，唯有蕴蓄着丰富的文化累积，才可能有本钱从事新的创造。文学，艺术，哲学，甚至于科学，都是如此。当然，文化累积的保持，并不等于保守主义，但却给保守主义以建立的根据。显然，为保守而保守，或为实行保守主义而保守，适足以阻滞进步。

第二，"人穷则呼天"。一个传统性的文化遭遇困难时，便容易发生类似退返的现象。退返是应付挫折和紧张的方式。中国许多

过去的读书人喜谈"唐虞盛世"，总认为往古是"黄金时代"，虽然古代不乏蓄奴等残酷的事。童年的回忆是甜美的，虽然爸爸曾打过他。一个破落的大家，最易在想像里回到已逝的声华。当一个文化受到重大挫折，而且看不清它的远景时，便易拿如前所说的回到源头来代替出路。在中国社会文化处于目前这种大震荡的关头，有保守主义的人士大声唤起"历史文化"的意识，自然因为满足许多人的心理退返要求而得到响应。这种响应是一种"里应外合式"的响应。这也就是说，许多人在内心本来就有这种心理退返倾向，经人一提醒，便不由自已地响应。如果这时再对"历史文化"予以拟似哲学的大道理来装潢，那么就使人的这种心理退返倾向得到理由化(rationalization)。人的极其粗俗的未经理知批评的心理倾向，一旦合理化了，登时就"理直气壮"起来。因此也就不易改正了。

其实，人的心理退返倾向，正如人的一切心理情形一样，根本无所谓"理性"或"不理性"。本来就无所谓"理性"或"不理性"的心理情形，经过合理化以后，还是无所谓"理性"或"不理性"。可是，这一心理情形经人拿"哲学"来说出一套词令以后，许多人就觉得很"理性"了。许多人对哲学是莫测高深的。同样是忆恋过去，一个老农夫随口说出一些感叹，也许一般人不觉得有什么大道理。可是，如果一位哲学家搬出"历史哲学"的堂皇语言来表示对过去的忆恋，那么一般人就觉得其中必有大道理。其实，如果农夫和哲学家的那点最核心的心理因素相同，那么无论用不用哲学语言说出，都是相同的。如果对过去的忆恋的这一心理情形无所谓合大道理，或不合大道理，那么用通俗语言说出或用堂皇哲学名词说出都是一样的。

第三，"革命"后的疲惫。年来有不少受提倡"历史文化"的言论感染的人士，是当年参加五四运动及其以后运动的激进人士。这些人士曾经正面或侧面攻击过传统文化。如今，他们变成不同

程度的保守主义者了。为什么呢？他们的心灵太疲惫了。传统文化如故。它该不该攻击如故。从前的攻击传统文化既不足以证明它“坏”，后来的拥护也不足以证明它“好”。可是，从前认为它“坏”的人现在却拥护它起来。这一变动只足以证明这些人士自己心情的变动。在这些人士之中，有些是曾参与近半个世纪来中国社会文化大革进的人物。然而，革进的现实结果，多少令他们黯然神伤。他们的精力耗尽，他们的热情减退，他们也看不清中国文化究竟是怎样在流，并流向何方。在这前路茫茫之际，回返到过去无宁是回返到灵魂的休憩所

第四，保守的再集结。詹尼克（Florian Znaniecki）说文化的再组合运动有两种方式。一种是创造性的再组合（creative reorganization）。这种组合方式是介绍新的价值观念、行为模式、或一些互相倚赖的功能。另一种是保守性的再组合（conservative reorganization）。在任何社会中，破坏公认的行为标准和价值规范乃文化解体的动因。原有文化解体以后，所有文化分子如失水之鱼，会感到不安。这种时机便是文化再组合的时机。在这种情形之下，往往有具保守趋向的领导分子起来，藉尚未完全失去功能的原有文化要件，来消弭破坏行动，并恢复群体生活的合模作用。西班牙天主教比其他支派的天主教要严格些和保守些。这也许是由于它与伊斯兰教发生冲突并对基督新教主动采取反对的行动所致。至少从一种观点来看，太平天国运动是破坏中国“历史文化”的行动。曾国藩则是拿传统文化的力量来平定这一运动的文化再组合之领袖。这从他那有名的《讨粤匪檄》可以明显看出：

……自唐虞三代以来，历世圣人扶持名教，敦叙人伦。君臣父子，上下尊卑，秩然如冠履之不可倒置。粤匪窃外夷之绪，崇天主之教。自其伪君伪相，下逮兵卒贱

役，皆以兄弟称之。谓惟天可称父。此外凡民之父皆兄弟也，凡民之母皆姊妹也。农不能自耕以纳赋，而谓田皆天下之田。商不能自贾以取息，而谓货皆天主之货 士不能诵孔子之经，而别有所谓耶稣之说，《新约》之书。举中国数千年礼义人伦，诗书典则，一旦扫地以尽。此岂独我大清之变，乃开辟以来名教之奇变，我孔子、孟子之所痛哭于九泉 凡读书识字者，又乌可袖手安坐，不思一为之所也？自古生有功德，没则为神。王道治明，神道治幽。虽乱臣贼子，穷凶极丑，亦往往敬畏神祇 李自成至曲阜，不犯圣庙。张献忠至梓潼，亦祭文昌。粤匪焚郴州之学宫，毁宣圣之木主。十哲两庑，狼藉满地。嗣是所过郡县，先毁庙宇。即忠臣义士，如关帝岳王之凛凛，亦皆污其宫室，残其身首。以至佛寺道院，城隍社坛，无庙不焚，无像不灭。斯又鬼神所共愤怒。欲一雪此憾于冥冥之中者也。……[46]

曾国藩写这篇文告时，无论是否有意避开汉满的分别，这篇文告是一篇很典型的“为保卫历史文化而战”的作品。就我的观点，保守性的文化再组合不及创造性的文化再组合之富于对新因素的吸收力及对新环境的适应力。不过，即令是保守性的文化再组合，也不是一件容易真正开办的事业。这需要杰出的人才，宏大的气度，识人的眼光，忘我的胸襟，尤其需要不可摇撼的道德真诚。曾、左、彭、胡诸人之领导文化再组合运动，讨平太平天国，开启同治中兴的机运，并非一件偶然的事。

* * *

注 解

❶《筹办夷务始末》(六)同治朝，卷四十七。

❷ 同上。

❸ 蒋廷黻《中国近代史》,长沙,一九三九年,页六七。

❹ 同上,卷四十八。

❺ 这是维根什坦(Ludwig Wittgenstein)在他的名著里的第一句话:"Die Welt ist alles, Was der Fall ist。"

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, 1922, p. 30.

❻ 韩愈以这种方式来"卫道",似乎所卫的道越来越远,而极权统治却越来越近。所以,不要以为为了道德就可以不择手段。手段和目的在运作程序上是不能划分的。

❼ 郭嵩焘在晚年回忆往事时说道:"当初遣使时,廷臣皆视此为大辱。李子和制使,冯展云学使正言切论以阻其行。嵩焘答言:'数万里程途,避而不任,更有艰巨,谁与任之?'"

《中国近代史论丛》第一辑第七册,台北,一九五六年,页七七。

❽ 这一大作充分表现强烈的我族中心主义。

❾ 张朋园《梁启超与清季革命》,中央研究院近代史研究所专刊(一一),一九六四年,页五九—六〇。

❿ 这个名词是刘福增告诉我的。

⓫ 特殊主义注重特殊的人际关系。例如,秘方只能传授给儿子;皇位不能传给外人,即令他的才能比自己的儿子高;学问必须传给自己的宠徒。

⓬ 同❾,页六一—六二。标点符号稍改。

⓭ 同❾,页六二。

⓮ 梁启超《饮冰室文集》之四十五(下),台北,一九五〇年。

⓯ Personality, in *Nature, Society and Culture*, edited by Clyde kluckbohn and Henry A. Murray, New York, 1956, p. 6.

⓰ 引自陈登原《中国文化史》下册卷四,台北,一九六二年,页二九一—二九二。

⓱《语类》卷九十五。

⓲ 同⓱,卷九十五。

⓳ 同⓱,卷九十四。

⑳ 同⑰,卷十二。

㉑ 可惜朱熹没有碰上弗洛伊德(S. Freud)。否则的话,他的这种腔调就打不起来了。

朱熹是第十二世纪的人(1130—1200)。他没法子碰到弗洛伊德、达尔文、瑞兹(Sir James George Frazer)。所以他倡那种玄论还情有可原。想不到二十世纪六十年代还有人跟着朱熹的那一套玄扯。好像这几百年人类知识的进步全不相干。

㉒ 转引自陈登原《中国文化史》下册卷三,台北,一九六二年,页一一四——一一五。

㉓《东原文集》卷八,《与某书》。

㉔《戴氏遗书》九附录《答彭进士书》。

㉕《孟子字义疏证》。

㉖ Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, University of California Press, 1951, 1, p. 3.

㉗ 合法性是人理建构中的一个重要的概念。在有关合法性(legitimacy)的理论中,韦伯所提出的是最为重要的一种。握有统治权力的人自己相信或别人也承认他的权力是来之正当而且权力的行使也正当,这就是权力的合法化。合法化有助于权力的稳定和行使。一个新政权的成立,必须国际承认,同时要申请加入联合国。这就是为了进行合法化。一个政权合法化以后,就不复是一个权力的私生子。中国古代专制政权的出现说是"顺天承运"、"天与人归";基督教国邦的君权说是由于"神授"。这是把权力合法化的基础安放在"神意"上面——虽然神意不可知,可知的是人意。民主国邦政司的权力来自选民。这也就是说,选民的"同意"乃民主权力之所以为合法的基石。共产国邦强调"人民"、"人民民主"、"民主专政"。之所以如此,系使人认为他们的权力来自"大众"。他们要在"大众化"的程序中使其权力合法化;而不复被看作是由巧取暴劫得来的政治私货。

任何现实政治权力的来源和行使必须有其理由,否则就成为罗素所说的赤裸权力(naked power)。赤裸权力是容易伤风的。这也就是说,任何现实的统治权力之构成,固然不可没有暴力或纯物理的力量,但是不能

只靠这些力量，而是必须有其存在的理由。这一理由就是权力的根据。没有这一根据，一个人或一个集团即令握有统治权力，总像私货贩子一样觉得不安全，没有正当商人那么坦然，并且被治者也因其"来路不正"而不太愿意服从。在这种情形之下，统治权力要能维持和行使，必须时常刀出鞘，直接诉诸暴力或纯物理的力量。动辄拿出这类力量以维持和行使权力，即证明该一权力不稳定。有些国邦时常闹出"整肃"，"肃反"，"镇暴"，这些血剧；而民主国邦从来不需要弄到这步田地。原因何在？重要原因之一在合法化的程度。有些国邦的统治权力不可能——至少在相对的短时间内——取得被治者真正承认，它是而且只是建立在它自己的统治工具上面。民主权力之所以稳定，因为它是一种从社会文化自然的及和平的生长出来的。民主权力是依存于社会文化的价值，而且也融合于该一社会文化的价值，同时又切合该一社会文化的需要。这样一来，它的合法性就是它所在的社会文化价值之形式。既然如此，所以民主权力恒较稳定。它在转移之际，因有在基底的社会文化价值的支托和约束，所以不致弄的太离谱。

中国社会文化里的"正统"及"正统感"历来是使现实统治权力合法化的重要观念工具。谁抓到这个工具，谁就得到许多方便。所以，历来身体强壮的人士为了"争正统"弄的十分辛苦。

中国儒门造出了"正统"观念（其实只是一个幻影），成千成万的人为它欢笑，为它落泪，为它丧命。难怪道家厌名！我则厌恶混沌的哲学！

上帝造人，为什么把人的神经系统构造得容易接受不可靠的东西而难以接受可靠的知识？

"天地不仁，以万物为刍狗！"

㉘《中国近代史论丛》第一辑第七册，台北，一九五六年，页一五六——五七。

㉙ 同㉘，页一五七——五八。

㉚ *The Dialogues of Plato*, Volume Two, *Laws*, Ⅵ, translated by B Jowett, New York, 1937, p. 553.

㉛ 同㉚, Volume One, *Republic* Ⅳ, p. 686.

㉜ Karl R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, Princeton University

Press, 1950, p. 39.

㉝ 将一个形式演算里的所设元目和经验世界里的事项相应地联系起来的界说,便是座标界说。例如,我们将一个数学的点和物理的点配列起来,我们将一条数学的直线和一条物理的直边配列起来,都靠这种界说。

See Ernest H. Hutten, *The Language of Modern Physics*, London, 1956, p. 43.

㉞ S. L. Washburn, Human Evolution, in *What is Science?* edited by James R. Newman, New York, 1955, p. 321.

㉟ F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, The University of Chicago Press, 1960, Postscript, p. 397.

㊱ 同㉟,p. 398。

㊲ 我是从 James T. C. Liu, *An Early Sung Reformer: Fan Chung-Yen* 这篇作品里得知这个名词的。

See *Chinese Thought and Institutions*, edited by John K. Fairbank, The University of Chicago Press, 1959, p. 131.

㊳ 同㉟,pp. 399－400。

㊴ 同㉟,p. 400。

㊵ 同㉟。

㊶ 所谓社会的功能退废,意即社会现象中之可观察的结果削弱社会系统的适应力。

Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Illinois, 1959, p. 51.

㊷ 同㊴,p. 401。

㊸ 同㊷,p. 404。

㊹ 同㊸,p. 402。

㊺ 同㊹,p. 402。

㊻《曾文正公全集》,台北,页三五九。

第八章　自由主义的趋向

中国的自由主义者先天不足，后天失调。

何以先天不足？中国近代及现代所讲的自由主义，并非土生土长的思想，而是美雨欧风吹进来的。在中国文化里，跟自由主义能发生亲和作用的是佛老思想。可是，佛老思想只是一种人生境界和一种生活态度。它不是像孔教那样的制度。佛老思想所造成的境界和态度，可导致人采取退避不争的方式来缓和暴政的迫害借此“全生保真”，但不能鼓起人争自由的热情。中国的自由主义者之所以曾经发出了一些动能，一方面是因为受了时代思潮的重大冲激，另一方面是因为受了爱国热情的鼓舞。在思想方面，无论有何严重毛病，中国的保守主义是一种相当成熟的思想。和保守主义比较起来，自由主义在中国还需多多增进。约近五十年来，自由主义在中国受到两种思想的夹攻。来自右方的攻击是右倾的保守主义。来自左方的攻击是左倾的波尔希维克主义。就我所知，直到目前为止，自由主义者在思想上很少能够应付左右夹攻而始终屹立如山的。之所以如此，时代环境的压力固然是一大原因，自由主义者本身的思想脆软稀薄也是一重要原因。在这五十年来，我们既未看见中国有像穆勒（J.S.Mill）的 *On Liberty*（《论自由》）

的著作，更没有看见像海耶克(F. A. Hayek)的 *The Constitution of Liberty*(《自由之构成》)的著作。当着人的思想不通时，需靠固执或依靠权威来维持自己的中心观念。当着人的思想不透彻时，容易受市面流行的浮词泛语的摇惑。当着人的思想严密而且灵动时，他既不需要固执或依靠权威又不会受到一时意见的摇惑。

何以后天失调？任何一种模式的思想不可能违离某一现实的社会文化环境而独自大规模地顺利滋长，虽然我并不以为知识社会学(the sociology of knowledge)的基本前提都真。[1]蝴蝶兰不可能在北极冰里生长。在伊斯兰教地区宣传"吃猪肉主义"是一件困难的事。同样，在目前美国工商地区提倡老庄的"无为哲学"，也不太容易招到信徒。西方自由主义的兴起，不是一天形成的简单事。它是十八世纪以来欧洲近代国邦之发展，王权衰落，自由贸易，中产阶层之壮大，诸大思想家之鼓吹，以及伴随而来的民主政治之成长，……等等条件辐辏构成的。在近代及现代中国，类似这些条件的条件虽然确实是在萌芽中，但是显然还没有成熟。近五十多年来一波接着一波的大动乱，使这些条件来不及培养出自由的花果。日本军人疯狂武力侵略中国，使中华民族赖以生存的住境受到黄河泛滥似的灾害，遑论自由？

当我将"自由主义"一词用在中国社会文化时，我希望不要因此以为中国版的"自由主义"与西方原版的"自由主义"是完全一样的。翻版总是翻版。虽然，中国社会文化里的自由主义与西方的自由主义有共同的地方，但二者也有不同的地方。在某一个社会文化里滋长出来的观念、思想和学问，传到另一个社会文化里以后，因受这一个社会文化的作用，而往往染出不同的色调。举个例来说，同是"逻辑"一词，此间一般大学里的意谓与英美一般大学里的意谓便颇不相同。因为此间大学里的一般人士在用"逻辑"一词时不大能够把他们所受的中国文化作用与严格的学问有意地清楚

分开。❷纯粹的学术尚且如此，更何况像自由主义之类的社会思想？严格地说，像西方自由主义者那样的自由主义者，在中国真是少之又少。一个真正的自由主义者，至少必须具有独自的批评能力和精神，有不盲从权威的自发见解以及不倚附任何势力集体的气象。这样的自由主义者，在近十几年来的中国社会文化里，恐怕要打灯笼去找了。中国早期的自由主义者多数只能算是"解放者"。他们是从孔制、礼教与旧制度里"解放"出来的一群人。他们之从孔制、礼教与旧制度里"解放"出来，正像一群妇女之从包小脚的束缚里"解放"出来一样。中国的自由主义迄未定型。因此，我们要决定谁是彻头彻尾的自由主义者，这是办不到的事。值此社会文化激变的时代，没有任何人的思想从少到老始终一贯不变，而且也没有这个必要。自严复以降，就我所知，在中国思想界可以作代表人物的人物里，没有任何人的思想是从头到尾像化石一样不变的。既然如此，我们也就没有理由把他们的思想硬装进一个固定的范畴里。我记述或类分思想变动的方法，是列出由六种性质构成的一个组。我所选择的人，当他在某一阶段的思想合于这一组性质中的四种时，我就将它放进"自由主义"栏里。这一组性质是：一，抨孔；二，提倡科学；三，追求民主；四，好尚自由；五，倾向进步；六，用白话文。因着历史的理由，我在这里选择的自由主义思想是后列几个人士的。

一　严　　复

近代中国知识分子中，如前所述，真正是"学贯中西"的以严复为第一人。真正立身严正不流并用理知思考问题的以严复为第一人。真正能将西方近代典型的学术思想介绍到中国来的也以严复为第一人。从文化的综摄(Syncretism)看来，近代以至于现代中国

知识分子因与不同国别的文化接触而变成许多不同的综摄类型。近几十年来，在这些不同的综摄类型人物中，以中英，中美，中法，中日及中俄这几种文化合成人物对中国的影响最大。严又陵是最富于古典气息的"中英合璧"。胡适之是较少浪漫气息的"中美合璧"。

严又陵在清末以介绍并且主张西学著名。戊戌政变发生，他大为朝廷守旧人物所忌，处于不利的地位，于是走避天津。在这一期间，他似乎从事翻译穆勒的《论自由》(*On Liberty*)。也许是因为清廷迫害变法人物且剥夺言论自由刺激了严又陵，使他从事这项翻译工作。[3]严又陵将穆勒的《论自由》译作《群己权界论》。这可以说是把自由的观念从英国正式介绍到中国文化的开始。他在《群己权界论》的《译凡例》里有一段极重要的话：

> 须知言论自繇，只是平实地说实话求真理。一不为古人所欺，二不为权势所屈而已。使真理事实，虽出之仇敌，不可废也；使理谬事诬，虽以君父，不可从也。此之谓自繇。亚里斯多德尝言，吾爱吾师柏拉图，胜于余物。然吾爱真理，胜于吾师。即此义耳。盖世间一切法，惟至诚大公，可以建天地不悖，俟百世不惑。未有不重此而得为圣贤，亦未有倍此而终不败者也。使中国民智、民德而有进今之一时，则必自宝爱真理始。仁勇智术，忠孝节廉，亦皆根此而生，然后为有物也。[4]

这一段金石之言真是近代中国第一响！

可惜中国人越来越听不进了。严复之发此言是一九〇三年的事。这六十多年来，除了中间的一段时间以外，中国文化分子的思想言论一般地背着严又陵所指示的方向转进。为着争利夺权，把

是非从根子上搅乱了。这种趋势，愈演愈烈，以致只有派系的是非，没有公是公非。现实层界的权势成为是非的标准。现实圈子的利害成为是非的泉源。结果，一离开了现实层界的权势就无真理可言，一离开了现实圈子的利害也无真理可言。因此，一切观念，一切言论，以至于一切行动，都围绕着现实层界的权势乘现实利害打转。打转的目的，不过是为了满足生物逻辑的要求。这才是真正的"丧茫"！

时至今日，真正"拨乱反正"的方准，除了确立道德原理以外，就是远离现实层界的权势和现实圈子的利害别立是非。怎样别立是非呢？严又陵在六十二年以前已经说得清清楚楚了。依照刚才征引的一段话，我们可以知道下列几点：

第一，"平实地说实话求真理"。凡平实地说实话求真理，就经得起逻辑的分析，也经得起事实的证据。是就是，非就非。这样的言论，无须直接或间接靠着现实层界的权势来翼护。凡需要直接或间接靠着现实层界的权势来翼护的言论，似乎多半经不起逻辑的分析，也经不起事实的证验。这样的言论是否真理，不问可知。兹假定有甲乙二种相反的言论。甲种言论真但不合现实层界的权势要求。乙种言论假但合于现实层界的权势要求。这样一来，甲种言论裸露于现实层界权势的威慑之中，乙种言论被翼护于现实层界的权势之中。在这种对比的情况里，如果甲乙两方要进行论辩，那就不是在世运会的篮球场上公平比赛。而像是在比赛时乙方有些武士站在旁边，准备在必要时动手制压甲方。这样的比赛是无法进行的。裁判是应该叫停的。因为，赛球归赛球，比武归比武，两件事必须划分清楚，不划分清楚就赛不好球。同样，言论只有拿言论对，权势只有拿权势对。不能拿权势对言论。拿权势对言论，等于和尚在念经时放出老虎来咬。和尚是咬死了，经还是经。

第二,"使真理事实,虽出之仇敌,不可废也"。这就是说,真理和敌友,毫不相干。我的朋友可能说出合于真理的话,也可能说出不合真理的话;并不是凡我的朋友说的话都是真理。我的敌人可能说出不合真理的话,也可能说出合于真理的话;并不是凡敌人的话都不合真理。这是一点最起码的理知要求。能满足这一点要求的人才可望成为一个现代人。真理是超敌友的。如果真理不能超敌友,而只为派系服务,那么真理和假理就没有分别了。如果真理和假理没有分别,那么何必要辩论,科学家何必费那样大的劲去追求?

第三,"使理谬事诬,虽以君父,不可从也"。只有这样,是非才得以彰明,真理才得以显现。"亚理斯多德尝言,吾爱吾师柏拉图,胜于余物。然吾爱真理,胜于吾师。"西方人逐渐养成了这种真理独立于人事的传统,因此科学才得以昌明。中国社会文化里,情感、交谊、名位以至于利害的考虑,统统都放在是非的前面。任何真理,一碰到这些因素就"此路不通"。所以,中国文化分子迄今未能养成讲纯理的心性习惯。

严复早在六十多年前就提倡这些道理。可惜很少人听。严复又在《论世变之亟》里说:

> ……今之夷狄,非犹古之夷狄也。今之称西人者,曰彼善会稽而已,又曰彼擅机巧而已。不知吾今兹之所见所闻,如汽机兵械之伦,皆其形下之粗迹。即所谓天算格致之最精,亦其能事之见端,而非命脉之所在。其命脉何云?苟扼要而谈,不外于学术则黜伪而崇真,于刑政则屈私以为公而已。斯二者与中国理道初无异也。顾彼行之而常通,吾行之而常病者,则自由不自由异耳。夫自由一言,真中国历古圣贤之所深畏,而从未尝立以为教者也。

> 彼西人之言曰：惟天生民，各具赋界，得自由者乃为全受。故人人各得自由，国国各得自由，第务令无相侵损而已。侵人自由者，斯为逆天理，贼人道。其杀人伤人及盗蚀人财物，皆侵人自由之极致也。故侵人自由，虽国君不能　而其刑禁章条，要皆为此设耳。……

严又陵的这一段话，将英国自由主义的精髓道出。他说"自由一言，真中国历古圣贤之所深畏，而从未尝立以为教"。中国自古以来的一些正统"圣人"，都是一些父权主义（paternalism）的张扬者。在"父权主义"的支配之下，好像基于是非善恶的指导及生活的照顾，后一辈的人在习俗上必须服从上一辈的人，不然就是不准反叛。这样一来，有保证的自由怎么会透露出来？

严又陵在从事译述的时代，对中国传统思想常有很切中缺点的批评。他批评儒门道：

> 复案：老氏庄周，其薄唐虞，毁三代，于一是儒者之言，皆鞅鞅怀不足者，岂无故哉？老之言曰：失道而后德。失德而后仁。失仁而后义。失义而后礼。礼者忠信之薄，而乱之首也。始吾尝恍然怃然，不知其旨之所归。乃今洞然若观火矣！礼者诚忠信之薄而乱之首也。虽然，礼者既如此矣，藉今更为之转语曰：失礼而后刑，则不知于治之效又何若也。民主者以德者也，君主者以礼者也，专制者以刑者也。礼故重名器，乐荣宠，刑故行督责，主恐怖也。且孔子不云乎？道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。特未若孟氏之决然洒然，言君主之必无德，专制之必无礼耳。嗟乎！三代以降，上之君相，下之师儒，所欲为天地立心，生人立

命，且为万世开太平者，亦云众矣。顾由其术，则四千余年，仅成法一治一乱之局，而半步未进。然则老庄之所訾警者，固未可以厚非。而西人言治之极，所以烛漫漫长夜者，未必非自他之有耀也。学者观而自得焉可耳。❺

他说“师儒”之术，“则四千余年，仅成此一治一乱之局，而半步未进”，这话道出儒术基本毛病之所在，实在是发人之所未发。

二 谭嗣同

谭嗣同是近代中国解放思想的一个典型。他的思想不太成熟。词意之间充满悲怆凄厉的气氛；又有一股湖南辣子味冲鼻而来。他的壮烈事迹托起他不太成熟的思想摄人注意。自谭嗣同以来，烈士们是拿热血当论证的。这是近代中国史为什么与英国近代史不同的基本原因之一。谭嗣同最富于激动力的思想是他的“冲决网罗”主义。他在《仁学·自序》里说：

……窃揣历劫之下，度尽诸苦厄。或更语以今日此土之愚之弱之贫之一切苦，将笑为诳语而不复信，则何可不千一述之。为流涕哀号，强聒不舍，以速其冲决网罗，留作券剂耶？网罗重重，与虚空而无极。初当冲决利禄之网罗；次冲决俗学若考据若词章之网罗；次冲决全球群学之网罗；次冲决君主之网罗；次冲决伦常之网罗；次冲决天之网罗；终将冲决佛法之网罗。然其能冲决，亦自无网罗。真无网罗，乃可言冲决。……❻

他接着又说：

故冲决网罗者，即是未尝冲决网罗。循环无端，道通为一。凡诵吾书，皆可于斯二语领之矣。所惧智悲未圆，语多有漏。每思一义，理奥例赜。……❼

谭嗣同在这里所展现的，是无穷反复，狂风夜吹古月，猛勇直前而又回荡不已，横决一切以至空无定着的冲动。显然得很，他这股子劲是我佛悲悯之情透过他个人激越的性格而狂涌出来的。这种激动，除激起人去冲决一切以从反面满足自我的无限扩大感以外，实在了无所得。这种激动与理知毫不相干。但是，它却有助于制造"慷慨赴死"的"烈士感"。

谭嗣同非议名教。他说：

君臣之祸亟，而父子夫妇之伦，遂各以名势相制为当然矣。此皆三纲之名之为害也。名之所在，不惟关其口，使不敢昌言，乃并锢其心，使不敢涉想。愚黔首之术，故莫以繁其名为尚焉。君臣之名，或尚以人合而破之。至于父子之名，则真以为天之所命，卷舌而不敢议。……❽

他在这里的观察颇为锐利。世界上种种制度的设立和发展，要能恰如其分地尽其有助于人生的功能，颇不容易。就文明的观点而言，家庭以及与之不可分的父母、子女、夫妇的伦秩分别，是文化演变的结果。这一演变的结果在世界上是一普遍现象，并非中国文化所独有。之所以有这种伦秩分别，是因群体生活在长期试验的过程中实际的需要促使人逐渐形成这种伦秩分别，不然乱来，共同生活就无法平滑地维系下去。灵长目的动物也有类似家庭的雏形。既然如此，于是为了钉牢和符征这种伦秩分别并且使它延

续下去，名别的确是必要的。然而，名别行之过甚，繁复太过，衍成了“名教”，使人感到束缚太甚，一年到头虚应无益的故事，一天到晚说些毫无真实内容的客套话，这就是发生反作用了。谭嗣同以降许多知识分子之反名教，基本的原因在此。自谭嗣同等人提醒大家以后，附和的人如江河之就下。由这一客观的情形，可知卫道之士起而拿高调堵塞，是无济于事的。我们不应亦不必打道德官腔说谭嗣同以降的人是“破坏名教”的罪人，而应该反躬自问自己打的道德官腔何以很少人真听。如果人类真有“先天的道德理性”，何以要人行道德像把一大块石头搬上山一样辛苦？人类的确需要道德；但并不需要把道德放在玄基和高调上。

谭嗣同说名教“不惟关其口，使不敢昌言。乃并锢其心，使不敢涉想”。这实在是鞭辟入里的观察。名教名教！自古以来把许许多多中国人的大脑活动弄呆了！我常常看见学生头脑中装些错误的意见。这些错误的意见之所以如此容易钻进他们的大脑，是因为站在老师名分上的人士之勤劳所致。我常常想，如果换上大批卖烧饼的人来教他们，那么他们得救的百分比一定增加多了。因为，学生们对于“卖烧饼”者之言存疑且自动批评的勇气一定倍增。可是“老师”一来，他们几乎都变成录音机和复写器。好惨！中国社会里平民的妻妾太多，难免受人指责，至少背后指责。然而，一个做皇帝的却可妻妾如云。自昔以来，很少中国皇帝不是淫棍的。而且中国皇帝是在一个制度的安排之下堂而皇哉地做淫棍，虽然同时也有大讲宋明理学的。可是，一般人想不起也不敢责备他。一般而论，在茫茫人海里面，放纵最多而收到的责难比例起来最少的人，要算中国皇帝了。为什么？因为他的名分是“皇帝”。不仅此也，“君要臣死，臣不得不死”；皇帝把国弄亡了，为人臣者必须尽忠死节。为什么？因为他的名分是“臣”。同是一件事，儿子做错了就要受责罚；父亲做错了儿子不能问。为什么？因为他的

名分是"父"。甚至到了二十世纪六十年代，老师的数学明明演错了，学生只好闷声不响。如果一个卖油条的同样演错了，那么学生在神经活动上一定群起改正。为什么？因为学生一见到"老师"的名分，神经活动就冻结了。卖油条的没有这个名分，他们的神经就活泼起来。这个样子的名教，还有什么好处？又怎能使人折服？任何人为的制度发展到了违拗大多数人之基本创造冲动时并且不实事求是时，没有不趋于破灭的。

"极端引起极论。"有名教的极端要求，就容易引起极端的反对。所以，谭嗣同大冒其火：

> ……俗学陋行，动言名教。敬若天命，而不敢渝。畏若国宪，而不敢议。嗟呼！以名为教，则其教已为实之宾，而决非实也。又况名者，由人创造。上以制其下，而不能不奉之。则数千年来，三纲五伦之惨祸烈毒，由是酷焉矣。君以名桎臣，官以名轭民，父以名压子，夫以名困妻。兄弟朋友，各挟一名以相抗拒。而仁尚有少存焉者，得乎？……❾

当然，这是片面之见，可是我们却不能说谭氏毫无所见。

顺着非名教的主张下去，谭嗣同对于所谓"防淫"也有严厉的批评。他说：

> ……若夫世之防淫，抑又过矣，而适以召人于淫，曰立淫律也，曰禁淫书也，曰耻淫语也。虽文明如欧美，犹讳言床第，深以淫为羞辱。信乎达者之难觏也。夫男女之异，非有他，在牡牝数寸间耳。犹夫人之类也。今锢之严之，隔绝之，若鬼物，若仇雠。是重视此数寸之牡牝，翘

> 以示人，使知可贵可爱，以艳羡乎淫。然则特偶不相见而已，一旦瞥见，其心必大动不可止。一若方苞之居丧，见妻而心乱，真以淫具以待人，其自待亦一淫具矣，复何为不淫哉？故重男轻女者，至暴乱无礼之法也。男则姬妾罗侍，放纵无忌，女一淫即罪至死。驯至积重，流为溺女之习。乃忍为蜂蚁豺虎之所不为。中国虽亡，而罪当有余矣，夫何说乎？……⑩

近几十年来，不仅谭嗣同对男女关系的礼教持这种务必"冲决"之而后快的看法，我们就要讨论到的吴稚晖也持这种看法。我们在前面第五章所提到的五四以后恋爱文学之蓬勃，也是由于默认地肯定了这种看法。因为新知识分子大家都怀抱这种看法，所以大家都向关闭两性自由的礼教城堡冲锋。没有结婚的要自由结婚。已经结婚的多另行结婚——胡适是很少的例外之一。推进这种"冲决"行动的火药是藏在每个人身内的性力（libido）。当人的思想和行动受性力这样原始的秉赋所推进时，就不容易冷静地考虑到事物之别的方面，孔制之下的礼教固然使两性自由受到束缚，可是使两性自由受到束缚的不限于是礼教。在我们所知的文化中，性欲与禁忌及风俗习惯是联结在一起的。没有任何一个人可以生活在社会文化的真空里。因此，无论合理或不合理，任何人的性行为无法不受该一社会文化特有的限制所限制。这样看来，谭嗣同等人所想的，是接近文化乌托邦的边沿。复次，女性未与男性平等，因之要求女性与男性平等，并推翻不平等的理论根据，这似乎不容易找到反对的充足理由。但是，这一未平等的情形，一部分是社会文化造成的，另一部分是男女的生物逻辑各有不同所致。男女未平等的事在许多社会文化里都有。沙地阿刺伯就是这样。直到现在为止，美国没有女总统，英国没有女首相，德国没有女国

防部长。从社会文化里产生出来的苦果，必须从根藉社会文化的改造来摘除。这样才来得切实。文化的决定论（cultural determinism）固然不是一个足信的哲学。文化的乌托邦论（cultural utopianism）也不是一个足信的哲学。

三　梁启超

梁启超的思想里有相当自由和进取的趋向，虽然他的思想多变而且还有保守的成分。无疑，他是近代中国自由与民主运动之一个重要的开路先锋。从清末到民初，他是“言论界的骄子”。在那个阶段，他的风头之健和对知识分子的影响力之大，只有五四时代的胡适可比。虽然，梁启超已经是历史人物了，可是在这发了霉的社会看来，反而显得他的许多见解是那么鲜活，刚健，康正，开朗而有力。

早在清末，梁启超就大张民主之说。一八九六年他在《与严又陵先生书》里就说：

> ……国之强弱悉推原于民主。民主斯固然矣。君主者何？私而已矣。民主者何？公而已矣。……[11]

当时的中国知识分子之主张变法维新，主要的原因是受外国欺凌的刺激。他们认为中国之所以受外国欺凌是因为国弱。中国之所以国弱，是因为行专制。去专制而行民治中国必强。当时积极的知识分子都持这种想法，所以一步一步地逼出要强国须共和的共同思想流向。于是，当时的积极知识分子集矢于“满族专制”，好像只要把“满族专制”推翻了，国就可以强起来，一切问题就可以解决。提倡民主是好的。因为民主在原则上是为公的。可是，我

想不出民主与国强有何必然的关联。如果我们要断定民主与国强有何必然的关联，那么就得证明民主是国强的**充足而又必要的条件**(sufficient-necessary condition)。如果我们要证明民主是国强的充足而又必要的条件，那么就得证明凡属强国都是民主的而且凡属民主的都是强国。事实不是这样的。在第一次世界大战以前，俄国、德国和日本都不是民主国，可是都比中国强。而且"满族专制"真的推翻了，中国果强起来乎？决定一个国家的强弱，因素很多，政体不过是一个方面而已。显见梁启超的这项见解是不通的。不通尽管不通，可是这项见解逐渐得到许多人附和。为什么？因为这些人凭情感想问题：大家采纳或不采纳一项见解，主要地凭一时的感受或刺激。我之所以指出这一点，是为了表示：在一个时代及一种特殊的情境里，即令是相当优秀的头脑，如果迷执于某一激情或一厢情愿的想法里，那么可能提出错误的见解。至于一般人众之易于跟着错下去，那就更不用说了。可是，那项被认为了不得的见解，等到有人事后清醒过来，也许对之哑然失笑！

跟着提倡民主一齐来的，是提倡自由。梁启超在这里明说：

> 自由者，权利之表征也。凡人之所以为人者有二大要件：一曰生命，二曰权利。二者缺一，时乃非人。故自由者亦精神界之生命也。文明国民每不惜掷多少形质界之生命，以易此精神界之生命，为其重也。我中国谓其无自由乎？则交通之自由，官吏不禁也。住居行动之自由，官吏不禁也。置管产业之自由，官吏不禁也。信教之自由，官吏不禁也。书信秘密之自由，官吏不禁也。集会言论之自由，官吏不禁也。近虽禁其一部分，然比之前世纪法、普、奥等国相去远甚。凡各国宪法，所定形式上之自由，几皆有之。虽然，吾不敢谓之为自由者，何也？有自

> 由之俗，而无自由之德也。自由之德者，非他人所能予夺，乃我自得之而自享之者也。故文明国之得享用自由也，其权非操诸官吏，而常采诸国民。中国则不然。今所以幸得此习俗之自由者，恃官吏之不禁耳。一旦有禁之者，则其自由可以忽消灭而无复踪影。而官吏之所以不禁者，亦非专重人权而不敢禁也，不过其政术拙劣，其事务废弛，无暇及此云耳。官吏无日不可以禁，自由无日不可以亡。若是者谓之奴隶之自由。若夫思想自由，为凡百自由之母者，则政府不禁之，而社会自禁之。以故吾中国四万万人，无一可称完人者。以其仅有形质界之生命，而无精神界之生命也。故今日欲救精神界之中国，舍自由美德外，其道无由。[12]

梁启超在这里论自由所用的语言虽然不是现代政治科学所用的语言，可是他对自由的了解实在接触着自由的真实层。他说"自由者亦精神界之生命也"。翻译成现代语言来说，自由就是一组不可渡让的人生价值。这一组不可渡让的人生价值，形之于政治制度，就是一组有保证的权利。[13]这也就是梁启超所说的"自由之德"。这"自由之德"，"非他人所能予夺，乃我自得之而自享之者也"。因此，"文明国之得享用自由也，其权非操诸官吏，而常采诸国民"。梁启超又看出，中国"有自由之俗，而无自由之德"。这一观察是颇为深切的。因有自由之俗，所以有交通、住居行动、置管产业、信教、书信秘密、集会言论等等自由。这是一九〇〇年梁启超写这篇文章时的事实。中国在六十五年以前何以有这些自由呢？梁启超说："今所以幸得此习俗之自由者，恃官吏之不禁耳。"从行政程序来看，梁启超这话是不错的。可是我们得追问：当时官吏何以不禁？最基本的原因是风俗习惯等文化要件使然。在这

风俗习惯等文化要件的自然保障之中，一般中国人还得以享有上述诸自由之实，虽无自由之自觉。有上述诸自由之实，多少还可以在政治气氛稀疏的环境里，过点“天高皇帝远”的散淡生活。梁启超所说对上述诸自由“一旦有禁之者，则其自由可以忽消灭而无复踪影”，这话在清末并非事实。至少梁启超的言论自由当时的官吏无法“消灭”，而是有许多踪影。

梁启超说：“思想自由，为凡百自由之母。”这话可说击中了自由的“原子核”。思想自由实在是一切自由的泉源。现代极权国邦如古巴者可以给人以吃饭的自由、看电影的自由、跳舞的自由，但不敢给人以思想自由。由此可见思想自由的重要。梁启超对青年说：

> ……提倡思想解放，自然靠这些可爱的青年。但我也有几句忠告的话：“既解放便须彻底，不彻底依然不算解放。”就学问而论，总要拿“不许一毫先入为主的意见束缚自己”这句话做个原则。中国旧思想的束缚固然不受，西洋新思想的束缚也是不受。一种学说到眼前，才要虚心研究，放胆批评。但这话说来甚易，做到实难。因为我们学问根柢，本来甚浅。稍有价值的学说到了面前，都会发生魔力，不知不觉就被他束缚起来。我们须知，拿孔、孟、程、朱的话当金科玉律，说他神圣不可侵犯，固是不该；拿马克斯、易卜生的话当做金科玉律，说他神圣不可侵犯，难道又是该的吗？……[19]

梁启超在这里所说的很关重要。他要青年们养成独自思考的习惯并且自作判断的能力。如果近几十年的中国知识分子都能在接受或否认任何思想学说以前作这番努力，那么中国近几十年的

思想界不致这么浮动。如果中国近几十年来的思想界不致这么浮动，那么中国这几十年的历史可能是另一个样子。然而，许多知识分子却那样轻信外来的和内起的宣传。目前的大风暴之酿成，不能说与此无关。梁启超对于他所说的"思想解放"，似乎特别起劲。他更进一步说：

> ……孔子教人择善而从，不经一番择，何由知得他是善？只这个择字，便是思想解放的关目。欧洲现代文化，不论物质方面精神方面，都是从"自由批评"产生出来。对于在社会上有力量的学说，不管出自何人，或今或古，总许人凭自己见地所及，痛下批评。批评岂必尽当，然而必经过一番审择，才能有这批评，便是开了自己思想解放的路。因这批评，又引起别人的审择，便是开了社会思想解放的路。互相浚发，互相匡正，真理自然日明，世运自然日进。倘若拿一个人的思想做金科玉律，范围一世人心，无论其人为今人，为古人，为凡人，为圣人，无论他的思想好不好，总之是将别人的创造力抹杀，将社会的进步勒令停止了。……我中国千余年来，学术所以衰落，进步所以停顿，都是为此。有人说，思想一旦解放，怕人人变了离经畔道。我说，这个全属杞忧。若使不是经，不是道，离他畔他不是应该吗？若使果是经果是道，那么，俗语说得好："真金不怕红炉火。"有某甲的自由批评攻击他，自然有某乙某丙的自由批评拥护他。经一番刮垢磨光，越发显出他真实。倘若对于某家学说不许人批评，倒像是这家学说经不起批评了。所以我奉劝国中老师宿儒，千万不必因此着急，任凭青年纵极他的思想力，对于中外古今学说随意发生疑问。就是闹得过火，有些"非尧舜

薄汤武”,也不要紧。他的话若没有价值,自然无伤日月,管他则甚。若认为够得上算人心世道之忧,就请痛驳起来呀!只要彼此适用思辨的公共法则,驳得针锋相对,丝丝入扣,孰是孰非,自然见个分晓。若单靠禁止批评,就算卫道,这是秦始皇偶语弃市的故技,能够成功吗?……[15]

梁启超这一番话,说得既稳健而又周到;同时又现出了他认真追求真理的高度热诚。现代科学的任何理论,都不禁止人怀疑和批评。不仅不禁止人怀疑和批评,而且无宁欢迎人怀疑和批评。因为,科学的理论是靠怀疑和批评而成长。透过怀疑和批评的考验,科学的理论可能愈趋坚实。[16]任何言说如果自我标榜为“真理”,但又只许人无条件地接受,而无条件地不许人怀疑和批评,那么“倒像是这家学说经不起批评了”。大概苏俄的《真理报》所载都属这类“真理”。这种“只许接受不许批评”的态度是中古精神。现代极权邦国把这一精神发挥到顶峰。这一精神靠**蒙昧主义**(obscurantism),**神谕哲学**(oracular philosophy),[17]再加上以武力作后盾的**震慑作用**(coercion)来维持和伸张。如果把这些东西拿掉了,那么其所谓“真理”也者,恐怕立刻会烟消云散。各是各一行。武力形成的震慑作用不能长久支持真理。真理只有靠逻辑与经验来支持。

四 吴 虞

吴又陵就是胡适所介绍的“‘四川省只手打孔家店’的老英雄”。在民国初年的“非孔”人物中,以吴又陵最锋利。我们拿吴又陵作中心,可以看出当时“非孔”的中国知识分子在这个方相的思想言论之一斑。胡适之、陈独秀和吴又陵等人士的“非孔”思想言

论，今日的我们无论赞成或不赞成，我们由之可以看出两个重大的问题：第一、二千多年来孔制在中国社会文化里所造成的种种现象。第二，吴又陵等为什么那样痛恶“孔家店”且必欲摧之毁之而后快，这样强烈的情绪是怎么发生的？这些重大的问题，虽然发生于四十多年以前，可是到现在并非没有了，所以依然颇值得我们来研究。我在这里所说的是“研究”：既不是赞成任何主张，又不是反对任何主张，更不是将任何彼此冲突的主张硬拉拢在一起来调和折衷。

在研究孔制的时候，我们首先必须了解，孔制并非康德式的纯粹思想系统。康德式的纯粹思想系统，在中国即令不是没有，也引不起一般中国知识分子的兴趣。因为一般中国知识分子在传统中没有养成纯思和为知识而知识的兴趣。康德式的纯粹思想系统如对人生有所涉及——“实用理性”，它所涉及的只有它所涉及的那个单纯的层面。因此，它的存亡无关乎社会文化的全体。可是，孔制与中国社会文化的全体不可实分，而且它又提供一种弥漫式的生活原理。既然如此，如前所述，所以孔制的存亡就能引起巨大的社会文化变动。

吴又陵在《寄陈仲甫》的信里说：

> 读贵报《孔子平议》，谓自王充、李卓吾数君外，多抱孔子万能思想。不佞丙午游东京，曾有数诗（题为《中夜不寝偶成》，载《饮冰室诗话》），注中多“非儒”之说。归蜀后，常以六经，《五礼通考》，《唐律疏义》，满清律例及诸史中“议礼”、“议狱”之文，与老、庄、孟德斯鸠、马克斯、穆勒约翰、斯宾塞尔、远藤隆吉、久保天随诸家之著作，及欧美各国宪法、民、刑法比较对勘。十年以来，粗有所见。拙撰《辛亥杂诗》（见《甲寅》七期）、《李卓吾别传》（见《进步》

九卷三四期)略有发挥。此外尚有《家族制度为专制主义之根据论》、《儒家大同之义本于老子说》、《儒家重礼之作用》、《儒家主张阶级制度之害》、《消极革命之老庄》、《读荀子》诸篇,其主张皆出王充、李卓吾之外。暇当依次录上,以求印证。不佞常谓孔子自是当时之伟人,然欲坚执其学以笼罩天下后世,阻碍文化之发展,以扬专制之余焰,则不得不攻之者,势也。梁任公曰:"吾爱孔子,吾尤爱真理。"区区之意,亦犹是耳,岂好辩哉?……[18]

从这封书信里,我们显然可以看出吴又陵对孔制的观念之改变,是起于"丙午游东京",又有机会看到孟德斯鸠等外国名著,把它们来和满清律例等来比较。这里蕴含着一个基本问题:任何长期封闭自足的文化系统,当它一旦与不同的文化系统接触时,就是它接受考验之时。

吴又陵在他给陈仲甫的同一书信里说:

……拙撰《宋元学案粹语例言》引李卓吾语,前清学部曾令赵学政启霖查禁。癸丑在成都《醒群报》投笔记稿,又由内务部朱启钤电令封禁(此次方准启封)。故关于"非儒"之作,成都报纸不甚敢登载。章行严曾语张重民曰:"《辛亥杂诗》中'非儒'诸诗,思想之超,非东南名士所及。"不佞极愧其言。然同调至少。如此间之廖季平丈,及贵报通信之陈恨我君之见解,几塞宇内。读贵报大论,为之欣然。……[19]

我们看了这一段话,可以知道当时"非孔"与"保孔"这新旧两派思想冲突的情形。当时"专制"的招牌已经换成"共和"的招牌。

但是，中国社会文化变迁的速度远不及换招牌的速度，所以，中国的招牌尽管是换了，中国社会文化的内容几乎还是故我依然。中国社会文化的内容是几千年缔造出来的，要想改变于一夜之间，天下哪有这等容易的事？变魔术只能逗趣于一时。社会文化的改变不是变魔术。当时吴又陵等新派人士极力要打"孔家店"，旧派人士则极力要保"孔家店"。新的要打，旧的要保，闹得颇为热闹。这幕剧其实已经上演几十年了，到现在还没有完。新派所用的道具只有笔和纸。旧派所用道具，除了笔和纸以外，还有"内务部"的"电令封禁"。无分东西，自来国教都是需藉国邦的权力来保护的。

陈仲甫是在上海方面"非孔"的大将。他复吴的信说：

> 久于章行严、谢无量二君许(?)，闻知先生为蜀中名宿。《甲寅》所录大作，即是仆所选载，且妄加圈识。钦仰久矣！兹获读手教并大文，荣幸无似。《甲寅》拟即续刊。尊著倘全数寄赐，分载《青年》、《甲寅》，嘉惠后学，诚盛事也。窃以无论何种学派，均不能定为一尊，以阻碍思想文化之自由发展。况儒术孔道，非无优点，而缺点则正多。尤与近世文明社会绝不相容者，其一贯伦理政治之纲常阶级说也。此不攻破，吾国之政治、法律、社会、道德俱无由出黑暗而入光明。神州大气，腐秽蚀人。西望峨眉，远在天外，瞻仰弗及，我劳如何！[2]

陈仲甫所注重的是"无论何种学派均不能定为一尊"。之所以如此，他是怕因"定为一尊"而"阻碍思想文化之自由发展"。就纯粹的理论知识(theoretical knowledge)而言，陈仲甫所说的是不错的。可是，孔教并非理论知识。孔教的核心是尚仁义与尊德性。孔教的尚仁义与尊德性藉政教而成为中国人的道德生活的根本。

这一根本是否不应"定于一尊"呢？尤其严重的，是否可以"自由发展"呢？诚然，理论知识愈来愈影响道德规范，但只是影响而已，二者不是一回事 前者在认知层，后者在规范层。认知层的陈述辞有与经验对待而言的真假问题；规范层的道德律令没有这个问题。陈仲甫似乎没有想到这些分别。

陈仲甫认为"儒术孔道"，并非没有优点，"而缺点则正多"。在"缺点"之中，"尤与近世文明社会绝不相容者，其一贯伦理政治之纲常阶级说也"。这些东西"不攻破"，则"吾国之政治、法律、社会、道德俱无由出出黑暗而入光明。神州大气，腐秽蚀人"。这里有一个逻辑问题：从"一贯伦理政治之纲常阶级说"之"不攻破"则"吾国之政治、法律、社会、道德俱无由出黑暗而入光明"，一点也推论不出"攻破了一贯伦理政治之纲常阶级说"则"吾国之政治、法律、社会、道德便可出黑暗而入光明"。[21]从纯逻辑的观点看，这固然只是一个语句演算的错误。可是，这一语句演算的错误，一形之于实际，所产生的现实结果，可能就很严重了。当时闷着头打"孔家店"的人，甚至急于破坏一切旧观念及旧制度的人，总以为"孔家店"打倒了，一切旧观念及旧制度破坏了，于是天国就出现。这种想法根本是由刚才错误的推论所致。这里有效的推论是：如果"孔家店"打倒了，一切旧观念及旧制度破坏了，那么更好的观念和制度可能出现也可能不出现。但是，近半个世纪以来的中国激进人物总以为旧观念和旧制度扫荡掉了，理想的境界定会出现。这种错误的想法，大有助于中国目前动乱之出现。人间有许多历史性的重大错误的形成，分析到最后，无非是一种错误的想法作引线，贯串了许多社会力和经济力及政治力所致。假若中国在百年前知识分子勤究亚里士多德的工具论(Organon)，而不去贪便宜走近路的轻信西方某些空大而动听的学说，那么中国的悲剧也许可以减少些。[22]一九○○年义和团事变发作，严又陵仓皇避难到上海，组织"名学

会”，讲演穆勒逻辑。史华泽(Benjamin Schwartz)说严复此举有阿基米德似的(Archimedes-like)远见。[48]如果中国知识分子肯沉下气来走这条致知的路，那么现代中国也许不是目前这幅图象。任何国邦的知识分子，如果求知不从基本训练入手，而空谈大哲学、大体系、大主义，并且对国邦社会的前途大发不成熟的议论，这是一件非常危险的事。这半个世纪以来的惨痛经验教训，真足够供我们反思了。为保守而保守的确是愚蠢。为私利而保守更属不智。理想的社会可能是一富于诱惑的美丽远景。可是，不要忘记，社会文化的发展是有联续性的。怎能一下子把原有社会文化扫光，而用强制力来建造理想中的社会文化？中国近四十年来的祸乱之发生，虽然顽固不通的保守人物要负更多的责任，陈独秀们早期的激越言论多少也要负点责任。

复次，陈独秀在上引一段言论之中，对旧观念，旧社会和旧制度的厌憎之情，简直溢于言表。我们现在要问：他为什么这样厌憎？当然是因为他有强烈的道德感。没有强烈道德感的人，除了饮食男女之类的事情以外，对于人间的道德价值问题是无动于衷的。我们再问：他的强烈道德感是哪里来的？就生于一八八〇年的世家子弟陈独秀而论，显然是从孔制里培养出来的。藉孔反孔！

许多对原有观念与制度的否定，是由对原有观念与制度的肯定出发的。这是人间值得想一想的事。

吴又陵对旧派人士毫不客气的话：

我常听得专制时代剩下的那些绅士遗老，最爱称赞旧道德的好处。旧道德的名词，既深印入他们粗而且硬的脑筋，所以他们一听得别人讲新学说，便深恶而痛绝，视同洪水猛兽一般的可怕。然而他们“蜣螂团体”中的绅士遗老对于新学说，虽像有九世不共戴天的大仇，其实又

老守着"关门主义":除了四经精华史外,以及"桐城派古文","大学堂讲义"(指清朝京师大学堂而言,以别于蔡孑民以后之北京大学)之类,就是他们反对的新书新报,并未去一看,只管瞎闹乱骂,如老婆絮语、如醉汉狂谈,刺刺不休,真是令人生厌。却试问他们旧道德是些什么,依然是囫囵笼统,说不明白。不过觉得共和时代把他们信仰为天经地义的三纲五伦淘汰成了二纲四伦,使他们的"京味"、"官派"大大受了一打击。到了如今,不但二纲四伦尚摇摇摆摆,立不住脚;并且那专制时代士大夫一种阶级,恐怕还要被人铲灭净尽;就是几本诗集,几卷词钞,有什么黄山谷、陈后山的腔调,姜白石、张玉田的风韵,究竟也抵不住世界的大潮流,要被浪淘尽英雄了。岂不可怜得很吗?[20]

"老英雄"真够泼辣。"来而不往,非礼也。"中国文化分子辩论和骂人多是不分的。不过从前的人老实,多用"迎头痛击"式;现在的花样可多,技术可真精进。

吴又陵对儒家批评道:

夫儒者于吾国之圣人,既集古今之大成,绝对无诤,而不可非矣。又昧于宗教之流派性质,凡不同于我者,概目之为异端;不本于我者,概指之为邪说。"息邪说,辟异端"之谬见深中人心,岸然自封,深闭固拒,坐成锢蔽,方自诩为正学,为真儒;而不悟其乖僻迂妄,误国殃民,为祸之烈,百倍于洪水猛兽也。何以言之?国内之学,既禁毁摧残而挫折之,使不克发达;域外之学,又鄙夷轻蔑而闭塞之,使不能传布。愚民日陋劣,政府日专横,学绝道丧,

> 至于今日。宙合棣通,而其效可睹矣。向使无儒教之束缚拘挛,则国内之学分歧发展,骎骎演进,未必无欧美炜华灿烂之观。[25]

说儒家"为祸之烈,百倍于洪水猛兽",这是不合事实的。如前所述,儒家在布扬伦教以保持中国社会文化的稳定上曾起了相当的作用。但是,这话并不涵蕴儒家没有它的副作用,它的副作用是相当大的。许多药物也是这种情形。在这个世界上,我们很不容易找到人发明的一种制度有百利而无一害,正如我们也很不容易找到人发明的一种制度有百害而无一利。吴虞等人之责难儒家,颇类似马丁路德之攻击僧权。不过,这两种人的处境不同,因而产生的效果也不同。马丁路德处的是顺境,于是产生了宗教改革。吴虞等人所处的是逆境,因而除了掀起一阵风潮以外,未能凝成具体的革进。

吴虞又说:

> 自孔氏诛少正卯,著"侮圣言"、"非圣无法"之厉禁。孟轲继之,辟杨、墨,攻异端,自附于圣人之徒。董仲舒对策,以为诸不在六艺之科、孔氏之术者,皆绝其道,勿使并进。韩愈《原道》"人其人,火其书,庐其居"之说昌;于是儒教专制统一,中国学术扫地!观顾炎武谓"韩文公起八代衰,若但作《原道》,《谏佛骨表》,《平淮西碑》,《张中丞传后论》诸篇,而一切谀墓之文不作,岂不诚山斗乎?"张尔岐记六祖衣钵传自达摩,藏广东传法寺。衣本西方诸佛传法信器。钵则魏主所赐。嘉靖中,庄渠魏校,督学广东,取衣焚之,钵碎之,旷代法物,一朝沦毁。明李卓吾以卑侮孔孟,专崇释氏,为张问达所劾,逮死狱中,所著焚

书，两次禁毁，言论出版皆失自由。则儒教徒之心理与犷悍可以想见。谬种流传至今日。某氏收取章太炎诸子学略说，烬于一炬，而野蛮荒谬之能事极矣！

鸣呼！太西有马丁路德创新教，而数百年来宗教界遂辟一新国土。有培根、狄卡儿创新学说，而数百年学界遂开一新天地。儒教不革命，儒学不转轮，吾国遂无新思想，新学说，何以造新国民？悠悠万事，惟此为大已！吁！[26]

帝王们常恶见新观念和新制度。而塑造这种心理模型并且给恶新以理由的，并依之而迫害学术思想自由的，无疑是好古的孔门之徒。

孔制之阻塞学术思想自由，明代李卓吾即已痛感：

明李卓吾曰："二千年以来无议论，非无议论也，以孔夫子之议论为议论，此其所以无议论也。二千年以来无是非，非无是非也，以孔夫子之是非为是非，此其所以无是非也。"而孟轲之辟杨、墨亦曰："杨氏为我，是无君；墨氏兼爱，是无父。无父无君，是禽兽也。"仍以君父并尊，为儒教立教之大本。夫为我何至于无君？兼爱何至于无父？此不合论理之言，学者早已讥之。而今世民主之国，概属无君。岂皆如孟轲所诋为禽兽者乎？使孟轲生今日，当慨禽兽之充塞于世界，抑将爽然自悔其言之无丝毫价值也。[27]

原始孔教也许具有新生"教化集团"[28]的活力及弹性。可是，它一成了制度，则无可避免地粘上一切制度所难免的弊端。任何制度愈是僵化久了，愈是容易凝结弊端。孔制固然在伦教方面有

它一定限度的贡献,可是发展到后来它的副作用超过正作用。汉代董仲舒"罢黜百家,独尊孔孟"。自此以后,中间虽几经波折,[29]孔制毕竟确定地成为中国的国教。孔制一成国教,便像君士坦丁大帝(Constantine the Great)以后的基督教似的,与君权相表里。孔制一与君权相表里,就无可避免地染上浓厚权威主义的色彩。如所周知,孔制成了中国社会文化的构成主干和文化思想的主流。既然如此,孔制之权威主义化也使中国文化跟着带有权威主义的色彩。涵化所及,中国文化分子多带权威性格。所以,皇帝的话只能无条件地接受,否则就是反叛。即以知识分子而论,如有人纠正他的知识错误,他的自动反应就是觉得向他的声威挑战,打击他的声威,扫他的面子。既然如此,还有什么学问好讲呢?这就是从涵化的过程中把学术思想的自由从根苗上消灭了。

基督教在中古时代未尝没有妨害学术自由、思想自由。[30]我们试看布鲁诺(Giordano Bruno)、西班牙的普利斯林(Priscilian in Spain)等人之受迫害可知。我们试看当时的禁书目(Index Expurgatorius)可知。柏拉图哲学,[31]加神权观念,加权威主义,加蒙昧主义,合流在一起时,形成对学术思想自由之迫害,无宁是当然的结果。然而,自希腊人开始,西方人同时又有一股不可遏抑的认知自然和人生的求知欲。这也就是说,他们有强烈的"为知识而知识"的精神。他们有探究宇宙奥秘的好奇心。这正是科学之母。这种精神和好奇心,经过文艺复兴运动的酝酿,受到启蒙运动的孕育,终于拨开宗教宇宙观的云雾,而见科学认知的青天,在中国未尝没有类似的情境,也有类似的人物。严又陵,梁启超,胡适之,正是启蒙型的代表人物。站在他们后面的,更有千千万万预备队。但是,他们所处的有利时机太短了,而且梁启超本人活得不够长。不等他们打好基础,逆流一阵接着一阵冲过来,些微的成绩变成废墟。胡适晚年且遭来自左边的"斗争"和来自右边的"围剿"。这不

是对一个学人的问题。这象征着中国自由主义之没落，也象征着中国学术思想自由之在风雨飘摇里。我不明了，在这二十世纪六十年代，中国一般知识分子的思想，是前进了五十年，还是后退了五十年！

孔制作用的层相，如果只限于道德伦教，像目前的基督教一样，那么它对于学术思想自由的妨害也许可以被约束到最低限度。可是，权力是一个膨胀的宇宙。除非受到限制，这个宇宙趋向无限扩张。政治权力是如此，经济权力是如此，伦教的权力也不例外。孔制在中国社会文化里一直不断扩大，以致弄成如明代李卓吾所说的："二千年以来无议论，非无议论也，以孔夫子之议论为议论，此其所以无议论也。二千年以来无是非，非无是非也，以孔夫子之是非为是非，此其所以无是非也。"垄断是非，就是垄断人心。这是封闭社会的一种现象。在这种社会里，一般人的思想活动被代代相传的一根绳索紧紧牵住，学术研究主要限于注释经典。这么一来，无形之间把学术思想自由取消了。

这一过程，对中国学术思想进步所造成的损失是很重大的。迟至十七八世纪，西方人士还相当崇慕中国文化。[32]但是，近二百多年来中国文化没有基本的进步。可巧，近二百多年是世界文化由进入近代而到现代的一个大转型期。这二百多年对于人类文化特别重要。在这二百多年来，西方世界出了牛顿，爱因斯坦，他们进窥物理世界的奥秘；出了达尔文，巴夫洛夫，他们进窥生物世界的奥秘；出了弗洛依德，进窥心理世界的奥秘。西方世界完成了工业革命。中国怎样呢？至少在这方面，中国什么也没有。在这一阶段，中国知识分子忙着作八股文、忙着做诗填词，忙着爬官梯。世界各国文化的发展可以比作运动会场万米赛。中国人在起跑时，比几个人领先。可是，跑到紧要关头，中国人自己停下来喝茶、吃瓜子。这样一来，本来落在中国后面的人，反而超出中国人甚

多。结果,这么一个“文明古国”,在那些跑到前面的人看来,成为“落后国邦”,属于“未开发地区”。他们有那么多的大工厂,那么多科学实验室,那么多坚船利炮、飞机火车。反观中国,只有几座古老的宫殿,苍白的庙宇,点缀在牛耕的无边田野上。黄河溃决了,农民们只有望洋兴叹。旱灾来了,官员只有求雨。几许腐儒,在幽暗的学屋里,袖手谈心性。

据前第一章和第四章可知,中国知识分子的思想长期被封锁在我族中心主义的世界观里:自以为是世界独一至上的文物之邦。等到跟西方势力一交手,不独破绽百出,而且领土几乎不保。这就难怪吴又陵等醒觉人物怀疑到中国文化的根本了。人在情感激动时,要他发言恰到好处,这是很难的事。如果我们只责难吴又陵发言“过激”,而不追溯后代知识分子何以弄得如此情急,那么便是不明事理。董仲舒自己创出“天人相与”的原始哲学,[33]及阴阳五行神话,已经贻害无穷。他还要挟孔制“应帝王”来压缩学人的思路,藉攻击“异端”以开后世“思想迫害”之先河。董仲舒在对策中说:“春秋大一统者,天地之常经,古今之通谊也。今师异道,人异论,百家殊方,指意不同。是以上无以持一统,法制数变;下不知所守。臣愚,以为不在六艺之科,孔子之术者,皆绝其道,勿使并进。邪辟之说息,然后统纪可一,而法度可明,民知所从矣。”自汉武帝以来,这一对策奠定了中国统制学术思想的坚硬基础。后世尽管出了许多孙行者,翻来翻去还是翻不出佛爷的巴掌心。董仲舒这个人是中国文化法力无边的千古罪人!

我们更进一步看吴又陵是怎么说的:

卓吾之书,一焚于万历三十年,为给事中张问达所奏请;再焚于天启五年,为御史王雅量所奏请。陈明卿云:“卓吾书盛行,咳唾间非卓吾不欢,几案间非卓吾不适。

> 朝廷虽禁毁之，而士大夫则相与重锓，且流传于日本。”近人黄节曰：“学术者，天下之公器。王者徇一己之好恶，乃欲以权力遏之，天下固不怵也。即怵矣，而易世之后，锓卓吾书者自若，亦非明之列祖列宗所得而如何者。特张问达、王雅量之名，何幸藉卓吾而益彰耳。”
>
> 夫孔子之诛少正卯也，孟轲之辟杨、墨也，董仲舒之罢黜百家也，韩愈之辟佛也，建儒教之“金城汤池”而树之标准。对于异说，虔刘芟薙，摧毁压抑，务使销亡压灭，不得萌芽；束天下后世之聪明才力胥出于儒之一途，而其他则无独立并行之余地。吾国学术人才之萎靡衰颓，江河日下，岂无执其咎者乎？且文人相轻，自古而然。班孟坚讥太史公，而范蔚宗复讥班氏。物我异观，是非相贸，端拱武断，诚何足怪？卓吾生儒教专制之时，天王圣明之世，而快口直肠，愤激过甚，破道一风同之见。学与时忤，其身既杀，其书屡毁，记其人者每甚其词。因学术异同之故，挟爱憎攻击之私，自不能免。此即释迦、少正卯、杨、朱、墨翟及诸子百家在儒教之国，皆居于排斥诛锄之地位。矧卓吾一身，兼“非儒”、“学佛”二者，为异端之尤者乎？[33]

在中国这种注重合模的社会里，思想过分突出的知识分子，历来都是倒霉的。这样的人，轻之则被社会目为异类而与之疏离，重之则受到权威的迫害。明代的李卓吾就是一个显著的实例。他的言论是不合“正统”的。于是：“卓吾之书，一焚于万历三十年，为给事中张问达所奏请；再焚于天启五年，为御史王雅量所奏请。”他本人则“逮死狱中”。这真是吴又陵所说极“野蛮荒谬之能事”。不过，一个事体常有两面。尽管官方这样迫害学术思想自由，民间的

反应可不全一样："卓吾书盛行，咳唾间非卓吾不欢，几案间非卓吾不适。朝廷虽禁毁之，而士大夫则相与重锓，且流传于日本。"由此足见官方与民间并不分享同一价值标准：官方以为非的，民间以为是。昭苏之望在此。

孔仲尼诛少正卯，孟轲辟杨、墨，董仲舒罢黜百家，韩愈辟佛，为的都是"建儒教之'金城汤池'"。他们对于异说，"摧陷压抑，务使销亡澌灭"。这些迫害的动作，在文人也许真正是为了"辟邪说而正人心"，可是在帝王们正好用来"束天下后世之聪明才力"以巩固其统治。但是，"学术者，天下之公器。王者徇一己之好恶，乃欲以权力遏之，天下固不怵也。即怵矣，而易世之后，锓卓吾书者自若，亦非明之列祖列宗所得而如何者"。拿学术思想来屈从现实政治，或迎合一时的风尚，或为一部分人的意见说理，都是损害文化发展的自私措施。这样的措施终究不会收效的。

要学术思想能够健全发展，必须与政教分开。

吴虞又有攻击"礼教"的言论。他说：

> ……齐侯是很讲礼教的。君君臣臣的纲常名教，就是关于小小的一块祭肉，也不能苟且。讲礼教的人到这步田地，也就尽够了。就是如今刻《近思录》、《传习录》的老先生讲起礼教来，未必有这样的认真：不愧为五霸之首了！然而我又考韩非子说道："易牙为君主味。君之所未尝食，唯人肉耳。易牙蒸其首子而进之。"管子说道："易牙以调和事公，公曰：'惟蒸婴儿之未尝。'于是蒸其首子而献之公。"（戴子高《管子校正》：《治要》"首子"作"子首"，韩子《难》篇同，今本误倒。）你看齐侯一面讲礼教，尊周室，九合诸侯，不以兵车，葵丘大会说了多少"诛不孝，无以妾为妻，敬老慈幼"等等道德仁义的门面话；却是他不但是姑姊妹

> 不嫁的就有七个人，而且是一位吃人肉的。岂不是怪事！好像如今讲礼学的人，家中淫盗都有，他反骂家庭不应该讲改革。表里相差，未免太远。……㉟

吴又陵在这里所说的，颇有"强词夺理"的嫌疑。他在这里的论断要能成立，必须能证明"凡讲礼教的人吃人肉而且凡吃人肉的人讲礼教"。事实显然不是这样。在事实上是有些讲礼教的人吃人肉，有些讲礼教的人不吃人肉。既然如此，讲礼教和吃人肉之间并无必然关联。可是吴虞的逻辑虽然错了，从他的话里我们可以看出一个真问题：礼教谓得与人的七情六欲脱节太远时，人在一方面要敷衍礼教，在另一方面要满足七情六欲。在这种情形之下，最易出现"两面人"。这也可以说明，中国自古以来，"伪君子"为什么那样多。这也是中国文化的基本问题之一。

吴虞又有"辟孝"的言论：

> 《钩命决》记孔氏之言曰："吾志在《春秋》，行在《孝经》。"孟子云："世衰道微，邪说暴行有作。臣弑其君者有之。子弑其父者有之。孔子惧，作《春秋》，故曰：孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。"董仲舒云："孔子明得失，差贵贱，反王道之本。故曰：《春秋》之法，以人随君，以君随天。屈民而伸君，屈君而伸天，《春秋》之大义也。"然孔子之修《春秋》，最为后世君主所利用者，不外诛乱臣贼子，黜诸侯，贬大夫，尊王，攘夷，诸大端而已。盖孔氏之志，诚如荀卿《儒效篇》所谓"大儒之用，无过天子三公"，宜其言如此。至其所作《孝经》，多君亲并重，尤为荀卿"三本"之说所从出。《开宗明义章》曰："夫孝，德之本也，教之所由生也。"唐玄宗注云："言教从孝而生。"其教之最要者曰：

"孝,始于事亲,中于事君,终于立身。"玄宗注云:"忠孝道著,乃能扬名荣亲。故曰:终于立身。"《士章》曰:"资于事父以事君而敬同。以孝事君则忠,以敬事长则顺。忠顺不失,以事其上,然后能保其禄位。"《圣治章》曰:"父子之道,天性也,君臣之义也。"《五刑章》曰:"要君者无上,非圣人者无法,非孝者无亲,此大乱之道。"《正义》云:"言人不忠于君,不法于圣,不爱于亲,皆为不孝,大乱之道也。"……[36]

他又说:

……然孝、敬、忠、顺之事,皆利于尊贵长上,而不利于卑贱;虽奖之以名誉,诱之以禄位,而对于尊贵长上,终不免有极不平等之感。故舜以孝致天下,获二女,而巢父、许由不屑为之。孔氏不废君臣之义,而荷篠丈人则讥其"四体不勤,五谷不分",视同游民。此又尊贵长上之所深忌畏恶,而专制之学说有时而穷。于是要君非圣者,概目之为不孝,而严重其罪名,以压抑束缚之曰:"五刑之属三千,罪莫大于不孝。"自是以后,虽王陵、嵇绍之徒,且见褒于青史矣。"孝乎惟孝,是亦为政。"家与国无分也:"求忠臣必于孝子之门",君与父无异也。推而广之,则如《大戴记》所言:"居处不庄,非孝也;事君不忠,非孝也;莅官不敬,非孝也;朋友无信,非孝也;战阵无勇,非孝也。"盖孝之范围,无所不包。家族制度之与专制政治,遂胶固而不可以分析。……[37]

这简直是"唯孝主义"!读了这些话,给人的印象是:好像人

生除了尽孝以外，再别无事事！难怪激起许多知识分子的怀疑与反感。

无论怎样，孝是血缘之间的事，而政是众人之间的事。如果混为一谈，搅成一事，那么一定害多于利。往事昭昭，历历可考。中国文化之所以管孝放在最根本处，是由于“谁赋予你以生命谁就是你的最高主宰”的原始思想作祟。

吴虞认为提倡孝道与器化统治有关：

> 我读《汉书·惠帝纪》，颜师古在孝惠皇帝下注道：“孝子善述父之志，故汉家之谥，自皇帝以下皆称孝。”汉朝的礼仪制度，都是叔孙通所定的。他因为起朝仪，使诸侯王以下至吏六百石都无敢讙哗失礼，把那位大流氓刘邦弄来也晓得皇帝的尊贵；所以把这和礼相表里的“孝”字，拿来做皇帝的谥法，以为天下倡。后来唐明皇就深晓得他这种妙用。你看明皇《孝经》的序内说道：“朕闻上古，其风朴略。虽因心之孝已萌，而资敬之礼犹简。圣人知孝之可以教人也，故严以教敬，因亲以教爱，于是以顺移忠之道昭矣，立身扬名之义彰矣。”由此就忠孝并用，君父并尊，教立于家，效著于国了。所以有子说：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣。不好犯上而好作乱者，未之有也。孝弟也者，其为仁之本欤！”《集解》说：“上，是凡在己上的。孝弟的人，必然恭顺，犯上必少。”程子说：“孝弟是顺德，所以不好犯上，自然不会有逆乱的事。”就这样看来，他们教孝，所以教忠，也就是教一般人恭恭顺顺的听他们一干在上的人愚弄，不要犯上作乱，把中国弄成一个“制造顺民的大工厂”。孝字的大作用，便是如此！[35]

吴虞的论断是否成立，还要看提倡孝道的人自己已是否真诚行孝。中国在过去是拿伦秩代替法治，所以形成伦理与政事不分的混沌世界。他又从现实利害的观点来"辟孝"说：

> 孝之意义，既出于报恩，于是由"养儿防老，积谷防饥"的理由，必自孝而推及于养。所以孟子说："不孝者五：不顾父母之养，一不孝也。博弈好饮酒，不顾父母之养，二不孝也。好货财，私妻子，不顾父母之养，三不孝也。从耳目之欲，以为父母戮，四不孝也。好勇斗狠，以危父母，五不孝也。"五项之中，说养的就有三项。孔子也说："今之孝者，是谓能养。"可见孔子、孟子时候，讲孝道的人都是以养为主了。所以"郭巨的妻产男，怕养男有妨供养，乃命妻抱儿，欲掘地埋之。"刘向把他列入《孝子传》内："郭世道事后母，勤身供养。妇生男，夫妇共议，养此儿所费者大，乃瘗之。"……[39]

行孝行到这种地步，好像下一代人是为上一代人而活着，不仅下一代人是为上一代人而活着，在一极端的情形之下，还得牺牲下一代的救上一代。从经济的观点说，在古代那种经济制度之下，下一代人要供养上一代人，我们找不出理由反对。因为，人老了不能力田。为了人道主义，下一代人，也应该帮助他们活下去，而且安慰他们寂寞的心灵。不过，依据生物逻辑来讲，人类的希望不在老人而在年轻人。既然如此，牺牲下一代以救上一代便是说不通的事。不仅如此，藉孝来缠住下一代，不让他们凭自由意志而发展，这也是中国文化进步缓滞之一源。

吴又陵更列举了他藉以"辟孝"的骇人事例：

由孝养之意义，推到极点，于是不但做出活埋其子，大悖人道的事，又有自割其身，以奉父母为孝的。赵士麟的《汪氏孝友传》说："汪灏父患血病，灏封股和药进，血止而霍然加健。父足患疮，其弟晨为父割左股，炼末敷之，愈。其后父疾大作，灏再割右臂以进，弗瘳，欲割肝，母夺刀泣守之，父遂卒。"这类事实，历史及现在社会尚不为少。政府且从而褒扬，文士亦为之歌颂。孝养的方法，也算得淋漓尽致——却由今日看来，真是糊涂荒谬极了。[40]

显然得很，这些事例，在一个序缅之中，只能算是极端的例子。既然这些事例是极端的例子，于是并不常有。这些事例，是不足为法的。所谓"二十四孝"，又何足为法？中国古人在一方面说"身体发肤，受之父母，不敢毁伤"。可是，他们同时又表扬这类毁伤得自父母的身体之行为。中国文化里有许多这类令人想不通的说法。不过，我们大可不必着急。时至今日，这些都已成纸上的东西了。

此外，孝的权威还延伸到男女婚姻关系上：

所以《礼记》说："子宜于妻，父母不悦，则出之。子不宜于妻，父母苟曰'是善事我'，则子当礼之终身。"[41]

这好像是为父母结婚。不用耽心，这样不通的伦范，已经很少青年理会了。

吴虞又搬出道家来"非孔"：

老子所著的书，大概讲的是个人的道德；讲那家族和社会的道德，却是极少。至于儒家注重的君、臣、父、子、夫、妇等五伦的教，老子实在少说。老子以为至德的

时代，人人各得其所，各完其性，一切仁、义、礼、智，都无所用。到了后来，世变多端，人人相侵相害，骚扰和平，于是才有反对不仁、不义、不孝、不慈、不忠的名词出现，然后道德的功用和道德的名誉方才起来。所以老子说："大道废，有仁义。智慧出，有大伪。六亲不和，有孝慈。国家昏乱，有忠臣。"据老子这样说来，仁、义、智慧、孝、慈、忠等道德，不过是反对疾病的医药，简直是不祥之物。因为不患疾病，那医药便没有用处。我们岂有宝贵医药，愿得疾病的道理吗？老子又申明道德破坏后顺序，说明"大道失而后有德，德失而后有仁，仁失而后有义，义失而后有礼。礼便是忠信之薄，乱之始了"。老子直认道德是不道德的原因，欲废弃一切。所以说："绝圣弃智，民利百倍。绝仁弃义，民复孝慈。绝巧弃利，盗贼无有。"老子这些话，直以道德为不但无益而且有害的了。庄子又把老子说"智慧不灭，大伪不绝；圣人不死，大盗不止"的意思，推证出来，说是"胠箧探囊，恐怕盗发其匮。要为之守备，必定要摄其缄縢，牢其扃钥，才可免损失。然而遇着大盗来了，他便负匮揭箧担囊而走，反转怕你那缄縢、扃钥不十分稳固"。庄子再说明他这个比喻的意思道："齐国地方二千里，取法的是圣人，却出了一个田成子，一旦杀了齐君，盗了齐国，并且盗了圣智的法，拿来守卫他盗贼的身子。那田成子虽然受了盗贼的恶名，却身享尧舜的安乐，十二世有齐国。"可见圣智的法，徒供盗贼的利用。由此推论起来，自汤武道德已后，直到现在，那盗道德、盗法律的人，实在比田成子更加厉害，更加巧妙。所以说是要掊击圣人，殚残圣法，天下的人才能够清静。这可明白老子是反对旧道德极了。[41]

他又说：

> 《庄子·盗跖》篇，直斥孔丘为"鲁之巧伪人"，谓其"摇唇鼓舌，擅生是非，以迷天下之主，使天下学士，不反其本；妄作孝弟而侥幸于封侯富贵。"大揭其藉孝弟以保持禄位之隐衷于天下后世，真一针见血之言。故余谓盗跖之为害在一时，盗丘之遗祸及万世。乡愿之误事仅一隅，国愿之流毒遍天下。[43]

庄周斥孔丘为"鲁之巧伪人"，我们何尝不可以用同样的口吻回敬一句："庄周，宋之风凉人也。"

历来有些人非孔，好援引道家。这实在是不相干的事。孔制和道家各在不同的人生层面。孔制所管的是礼乐伦教。这些项目所涉及的是现实社会的制度性的生活。而道家所提供的，除了澹泊思想过滤了的自然主义的宇宙观以及前科学的(pre-scientific)理论和技术以外，是一种超脱式的人生境界和隐避式的人生态度。孔制是积极的；道家是消极的。当然，就全部的人生来说，这二者未尝不可以互补。当礼乐政教过于繁缛化时，可以繁缛化到拘束人的心灵活动，以及桎梏人之无碍于他人的放任行动。[44]在这种情形之下，服一帖老庄的清凉剂，清泻清泻，的确有益卫生。儒门中有许多热中功名利禄的分子。对于过份热中的分子，老庄在旁作冷眼旁观状，说点通透世故的话，打趣打趣，未尝无助于士林防腐。然而，批评则是另一回事。既然孔制和道家是从两个彼此平行而不相交的层面来涉及人生，于是执其中的任一来批评另一，都是没有意义的事。

至于李耳所说的"大道废，有仁义。智慧出，有大伪。六亲不

和、有孝慈。国家昏乱，有忠臣”，这些话完全是倒果为因。“神农尝百草”，是因为有了病。岂有“百草”来了病才生之理？依照前面所说，人间的伦教并非“圣人”硬要造出来取乐的，而是人的社会生活出了毛病需要予以规范来维持才慢慢制定礼律和伦范。文化人类学可以说明这方面的道理。

在事实上，与孔制对照时，道家的静虚观才有意义。李耳的境界再高，他总不能对一堆石头讲清静无为。孔制的弊端固然很多，可是它的目标是要建造一个以道德为主体的文明社会。有而且只有相对于一个繁缛的文明社会而言，老庄的“哲学牢骚”才有意义。假定人真能返回到旧石器时期以前，老庄的言词有什么用处？关于风俗与道德，吴又陵提出了很通达的见解：

> ……印度寡妇殉夫，福建李光地家妇女多殉节，残酷到了极点，还借着那些该死的腐儒说甚么“烈女不事二夫”，“饿死事小，失节事大”的怪话来粉饰道德，装点门面，以求合于那褒扬节妇、烈妇、贞女的“褒扬条例”。但是世界大通，人群进化，闭关时代，各国自为风气的习惯，自为风气的道德，应该打破；采取世界最通行，最合人生的习惯道德来改正从前荒谬、愚陋、残酷、野蛮的“土人习惯”、“土人道德”。所以列子又说：“当时普通所认为道德的，不过据一国一方多数人与少数人所承认的为善恶的判断。”是非邪正，止是由多数习惯而定，不见得就合乎真理。这话真比死守旧道德的话头，顽梗不化的绅士遗老，通透极了。[45]

作为道德规范的理想来看，我完全同意吴虞的这一见解。在现存的社会文化中，风俗习惯与道德伦理往往是不分的。因此，许

多违反风俗习惯的行为常常被认为不道德的行为。例如,学生和老师恋爱。但是,也有许多合于风俗习惯的行为实在是不合道德的。关于这一方面,吴虞已经举了许多例。由此可见风俗习惯与道德伦理虽然在社会文化中常常绞缠在一起,可是二者在概念上究竟不是同一的。原始的封闭社会特别注重风俗习惯。这种社会常常在风俗习惯的合模作用推动之下做出许多残酷而不道德的事。四川省乡间的男女有"通奸"的,乡下人抓住了,用几块大木板把双方活活钉在上面。木板上面插一个旗子,写着"如有救者,男盗女娼"。乡下人把钉在木板上的这双男女推到江里,顺流而下,让他们哀号而死。这样的惨酷,还不是在道德伦理规范的名义之下行的？文明的社会,就是要摆脱诸如此类与一时一地的特殊残忍的风俗习惯不分的道德,而建立不违反生物逻辑的道德。当然,直到目前为止,在这个地球上,所有的道德伦理规范都有风俗习惯或法律的染色。我们还找不到不受这些因素染色的道德伦理规范。所以,目前的问题不是有无,而是多少。现代化的开放社会较少;落后的封闭社会较多。依据这一实情,我们要建立一种不受风俗习惯沾染的道德伦理,这在目前只是一个理想。这个理想距离实现的日子似乎还相当遥远。我们看美国的种族问题之迁延难决便可明了。虽然实际的情形是如此,我们对于这种情形中所含的问题之基本态度,则影响人类道德伦理的前途。主张道德伦理与风俗习惯不分的,是**道德的地域主义**(moral parochialism)。主张道德伦理与一时一地的风俗习惯必须分开的,是**道德的普遍主义**(moral universalism)。在实际上,吴又陵是一个道德伦理的普遍主义者。就这一意义说,吴又陵实在是一位超时代的人物。

和许多新旧过渡时期的人物一样,吴又陵的思想是在一种新旧糅杂的状态之中。不过,无论他在思想上的成就是大还是小,他充满了为时代而思想的热心和真诚。

五　胡　适

梁启超以后的言论大家要数胡适。拿梁启超作参考点(point of reference)来看,胡适的思想是进了一步。胡适没有严又陵那种古典气息,也少有梁启超的浪漫气息。陈独秀的思想构造粗糙,文笔则颇泼辣。胡适的思想比他们细密,文笔则特别清和。作为思想家来看,如前所述,梁启超以多变出名;胡适之虽不像梁启超那样多变,可是他的思想也大致有早期、中期和晚期的分别。因为,胡适究竟只是一个以早期杜威的实效主义(pragmatism)作底子的社会思想家。

几乎不用说,胡适是白话文运动的主要领导人物之一,也是文学"改良"或文学"革命"的中心推动人物之一。白话文运动与文学"改良"或"革命"是现代中国文化发展历程里的一件大事。这一件事在中国社会文化里所牵涉的实在既深且广。时移世变。许多人事的变化是人自己所不能预料的。现在是科学家,电影明星,银行经理这些人物的时代。可是,在白话文运动以前,中国的骄子是文人。如所周知,文学在中国是"包罗万象"的文化财富。现在中国的大学分科,中国文学系和历史系不过是许多学系里的一二而已。在海禁未开以前,文学几乎囊括了一切学问。这一变革把文学的独占局面打破了。文学的独占局面打破了,文人的骄子地位也就随之没落。

文学在中国并不只是一种语言的表达工具。它是中国文化里一种重要的制度。这一重要的制度,决定知识分子能否做官,能否占特殊的社会地位,能否扬名声显父母。文学在作为一个重要的制度时所牵涉的既然这么多,因此提倡文学"革命"在实际上也就是革士大夫的命。难怪林琴南等人那样反对提倡白话文。现在有

些人士之所以提倡文言文，表面的理由是“保存国粹”，内心深处的原因是想勾回文士已失的过去声威。如果文学“革命”在废除科举以前发动，那么遭遇的阻力一定远较废除科举以后为大。

提倡白话文和从事文学“革命”以及所引起的若干反对和广大的赞成，都是直接可见的事情。藏在这些事情里面的有一更重要的事情。这个事情就是一个基本价值的革命。满清推翻了，这表示专制“要不得”。可是，专制的躯壳虽然打破了，专制的内容还健在。和专制的内容混合在一起的许许多多东西依然在那里作怪。复辟运动就是明证。与专制混合在一起的许许多多东西之中，最有力量的一种就是前述“好古”。文学则是“好古”的大本营。现在，胡适之等新人物居然提倡文学“革命”，这简直是太岁头上动土！

白话文运动和文学“革命”普遍展开，也就是将蕴含在这一运动里的“非古”意识普遍地散播开。而“非古”即所以为“现代化”开路。所以，白话文运动也就是中国现代化运动的开路先锋。关于白话文运动与文学“革命”，我们且看胡适是怎样主张的：

> 吾以为今日而言文学改良，须从八事入手。八事者何？
>
> 一曰，须言之有物。
>
> 二曰，不摹仿古人。
>
> 三曰，须讲求文法。
>
> 四曰，不作无病之呻吟。
>
> 五曰，务去滥调套语。
>
> 六曰，不用典。
>
> 七曰，不讲对仗。
>
> 八曰，不避俗字俗语。

照当时的老派人物看来，胡适简直是在造反！做文章而“不摹仿古人”，那还了得！作文而“不用典”，那还有什么？用“俗字俗语”写文，满纸“的，了，吗，呢”，还成什么体统？可是，胡适有许多动人的理由。他说：

> 文学无此二物〔情感，思想〕，便如无灵魂无脑筋之美人，虽有秾丽富厚之外观，抑亦末矣。近世文人沾沾于声调字句之间，既无高远之思想，又无真挚之情感。文学之衰微，此其大因矣。此文胜之害，所谓言之无物者是也。欲救此弊，宜以质救之。质者何？情与思二者而已。[46]

文学作品，如无真实的感情和内容，一味地在语言文字形式的技术工巧搬弄上下功夫，这是世纪末的现象。这也就是时代灵魂枯萎的表征。中国文人作诗，尚能表达自己的真情。至于作墓志铭，几乎千篇一律地是藉恭维死人，来取悦活人。之所以如此，主要的原因是拟古的合模作用作怪。为了打破这种僵局，胡适提出他的文学进化观：

> 既明文学进化之理，然后可言吾所谓“不摹仿古人”之说。今日之中国，当造今日之文学，不必摹仿唐、宋，亦不必摹仿周、秦也。前见“国会开幕词”，有云：“于铄国会，遵晦时休。”此在今日而欲为三代以上之文之一证也。更观今之“文学大家”，文则下规姚、曾，上师韩、欧，更上则取法秦、汉、魏、晋，以为六朝以下无文学可言，此皆百步与五十步之别而已，而皆为文学下乘。即令神似古人，亦不过为博物院中添几许“逼真赝鼎”而已，文学云乎哉！昨见陈伯严先生一诗云：

涛园钞杜句，半岁秃千毫。所得都成泪，相过问奏刀，万灵噤不下，此老仰弥高。胸腹回滋味，徐看薄命骚。

此大足代表今日"第一流诗人"摹仿古人之心理也。其病根所在，在于以"半岁秃千毫"之工夫作古人的钞胥奴婢，故有"此老仰弥高"之叹。若能洒脱此种奴性，不作古人的诗，而惟作我自己的诗，则决不致如此失败矣。[17]

胡适认为文学是"随时代而变迁"的。因此，"唐人不当作商、周之诗，宋人不当作相如、子云之赋——即令作之，亦必不工。因为'逆天背时，违进化之迹'"。

一般而论，中国传统文人做文章常好装腔作势。做小文章，小装腔作势。做大文章，大装腔作势。作文章者的主要着眼点是摆才华，搬典故，掉书袋子。欣赏者主要的也是欣赏他摆才华，搬典故，掉书袋子。作文章顺着这条路发展下去，就衍出"言之无物"，作"无病呻吟"，"专讲对仗"，充满"烂调套语"等积弊。现在，胡适之针对着这些积病，提出前面所说的"八不主义"。这不仅是对症下药，而且是起死回生。所以，文学"革命"的方案一提出去，白话文运动一展开，全中国的知识分子大都风然景从。可不是吗？目前抨击胡适的人士不是正在用白话文吗？

文学"革命"与用白话文的结果，不止使中国知识分子以各种不同的程度逐渐走出古人的牢笼而已，它还有从基本上改造中国士人思想的具体作用。在相当的程度以内，一个人运思与构思所用的工具决定着他的运思方式与构思模型。传统中国文人很少用逻辑符号及数学语言来运思与构思的。传统中国文人运思与构思所用工具是文言文。文言文，尤其是文言文中的成语，凝聚着自古以来代代相传且又因而硬化了的意型。这些意型老早与这个经验

世界脱节了。白话文因和口语接近,所以其中的意型与经验世界接近。既然胡适们用白话文代替文言文,那也就是为中国知识分子以旧的思想方式换成新的思想方式。这也就是说,新的语言方式使他们从远离经验世界到接近经验世界。这一内在思想方式的转换,促致中国知识分子走出文字筑成的高楼,而落实到人间世。文学革命的行动吐放出其中涵藏着的变的观念,又暗示着"古人不足法",合模并非一件可嘉的事。这些观念和价值取向的改变真是太基本了。这些大改变,显然为近几十年中国的内部大变动铺了路。

依前面第四章所说,可知传统中国社会在基本上系受种种禁忌(taboos),氏族传统(folklores),氏族生活方式(folkways),基德(mores)以及拒评(pathos),对人的情感,思想和行为的支配。几千年来,中国文化分子一直是在这些动因之中成长起来的。关于两性的分别及其关系,自来即予戏剧化:有许多不同的观念,优劣的价值判断和特别的情绪弥漫在两性之间。这些东西并与风俗习惯融成一片。在氏族社会里,风俗习惯对人的拘束力很大。穆勒(J. S. Mill)甚至说"风俗的虐政"。就中国传统的社会文化而论,在风俗的虐政之中,以对两性的虐政为酷烈。两个青年男女明明相恋相爱,可是不得父母之命,只好望望然而去之。所以,近几十年来在这方面的反抗最烈。但是,直到目前为止,青年的一代并没有得到全部的成功。所谓"婚姻悲剧",时有所闻。中国旧俗对于男女两性之防闲可谓集禁制之大成。一个年轻女子对陌生男子多瞟一眼,可能就构成一个问题。中国男性中心社会对女子"贞操"片面的要求,其严格的程度压得女子抬不起头。如果女子在性的方面万一失检或被强暴,那么她一辈子休想做人了。不仅她一辈子休想做人,与她有关的人也会蒙羞。这是"礼教"!这是残酷的礼教!在这样残酷的礼教之下,不知牺牲了多少女子的幸福!对于这个

问题，胡适在《论女子为强暴所污答萧宜森》时曾表示他的见解。萧宜森所作的陈述是：

……学生有一最亲密的朋友，他的姐姐在前几年曾被土匪掳去，后来又送还他家。我那朋友常以此事为他家"奇耻大辱"，所以他心中常觉不平安；并且因为同学知道此事，他在同学中常像是不好意思似的。学生见这位朋友心中常不平安；也就常将此事放在心中思想。按着中国的旧思想，我这位朋友的姐姐就应当为人轻看，一生受人的侮慢，受人的笑骂。但不知按着新思想，这样的女人应居如何的地位？

胡适的见解是：

我们男子夜行，遇着强盗，他用手枪指着你，叫你把银钱戒指拿下来送给他。你手无寸铁，只好依着他吩咐。这算不得懦怯。女子被污，平心想来，与此无异。都只是一种"害之中取小"。不过世人不肯平心着想，故妄信"饿死事极小，失节事极大"的谬说。[15]

这是在一九二一年以前胡适对旧礼教的答复。女子被强暴所污，根本是一个法律问题；我们想不出任何理由来要女子因"礼教"之故而自杀。胡适在这里所说的，可谓平易近人。

中国社会文化里有些伦教，放在一组有定的条件以内，也许是构成伦秩之所必须。但是，如果应用时不顾到伦向（ethical orientation）及伦况（ethical status）的差别，那么就可能产生很"糟"或至少没有真实内容的结果。例如，敬，在某一场合及某一适当的

程度以内，年轻人对年长人示敬，这不能算是一件可笑的事。但是，有时该年轻人不愿自动对该年长人示敬，或者他因认为该年长人根本无可敬之处而不愿示敬。在这类情形之下，该年长的人怎么办呢？如果该年长的人觉得失了面子，因而利用社会压力或动员传统的力量，直接要该年轻人对他示敬，那么就不算不可笑。或者，该年长的人运用其他的条件来造成一种形势胁迫该年轻人向他示敬。例如，这一个青年不向他示敬就得不到糖果吃，可是另外一个青年向他示敬后得到糖果吃。这样得来的示敬，只有形而无质，貌敬而心不敬，口服而心不服，又有多大意思？可惜中国社会里有许多事都弄成这种光景。行孝也常如此。我并不认为“父兄犹路人”是一件可嘉尚的事。至少，这太寂寞了！在合理的条件以内，行孝并非阻碍幸福生活的事。但是，如果父母藉孝道来把子女当作自己积谷的仓库，让他们一辈子为父母流汗，那就似乎过分自私吧！这类的事还只算小百姓的可怜相。更有一种事体为害巨大。依前所述，像慈禧太后之对光绪皇帝，就是利用孝字作命令系统。在孝的大前提之下，凡子女不可违背父母之命。慈禧太后系以父母对子女的地位和光绪说话。光绪违之则为不孝，所以必服从。这样一来，就把国事和家事纠结在一起了。孝道既易发生这么多副作用，所以必须予以新的估价。胡适说：

> 但是我不赞成把“儿子孝顺父母”列为一种“信条”。……
>
> ……“一个孩子应该爱敬他的父母”是耶稣一种信条，但是有时未必适用。即如阿尔文一生纵淫，死于花柳毒，还把遗毒传给他的儿子欧士华，后来欧士华毒发而死。请问欧士华应该孝顺阿尔文吗？若照中国古代的伦理观念自然不成问题。但是在今日可不能不成问题了。

假如我染着花柳病，生下儿子又聋又瞎，终身残废，他应该爱敬我吗？又假如我把我的儿子应得的遗产都拿去赌输了，使他衣食不能完全，教育不能得着，他应该爱敬我吗？又假如我卖国卖主义，做了一国一世的大罪人，他应该爱敬我吗？[49]

胡适这种对孝的态度是很开明的。胡适在这里并不是无条件的"非孝"，而是有条件的赞孝。如果"孝"并不是理学先生所说的那种神秘的东西而是子女对父母之一种善意的真挚情谊，那么我实在找不出理由来说孝有何反对的必要。我无宁认为这样的孝是大可值得维持的一种人际关系。但是，我们不要忘记，在做孝子孝女以前，必须做一个健全的人。盲目的孝道，偷东西给父母吃的孝道，是值不得奖励的。凡人皆有错，父母是人，所以父母也有错：并非顶在你头上的人就是无错的天神。为行孝而不讲理，结果一定走向孝的反面。为了讨好父母而做出害己害人的事，这样的孝是必须改正的。

父母和子女的关系，胡适认为在儿女方面不应该是"白吃不还账"的主顾，在父母方面不可以是"放高利债"的债主：

先生说我把一般做儿子的抬举起来，看做一个"白吃不还账"的主顾。这是先生误会我的地方。我的意思恰同这个相反。我想把一般做父母的抬高起来，叫他们不要把自己看做"放高利债"的债主。[50]

这种说法打破了一般传统观念。他又说：

先生又怪我把"孝"字驱逐出境。我要问先生，现在

> “孝子”两个字究竟还有什么意义？现在的人死了父母都称“孝子”。孝子就是居父母丧的儿子（古书称为“主人”），无论怎样忤逆不孝的人，一穿上麻衣，戴上高梁冠，拿着哭丧棒，人家就称他做“孝子”。[61]

胡适在这里将孝的假套戳穿了。孝道到了这种地步，可说已经毫无实际内容了。胡适更明白指出孝的观念不应无限扩大；同时提出他所说孝的积极意义：

> 我的意思以为古人把一切做人的道理都包在孝字里，故战阵无勇，莅官不敬，等等都是不孝。这种学说，先生也承认他流弊百出。所以我要我的儿子做一个堂堂的人，不要他做我的孝顺儿子。我的意思以为“一个堂堂的人”绝不致于做打爹骂娘的事，决不致于对他的父母毫无感情。[62]

这是很对的话，毫无原则的行孝，可能很害事的。我们且看明代这一小故事：“利玛窦自宦官处听说皇上很欣赏自鸣钟。一次皇太后要看钟表，皇上怕太后把表留住不还，命太监勿上紧弹簧，自鸣钟送到太后处，不动又不鸣。太后很失意，又将表送回。”[63]堂堂的皇帝不愿把自己的钟给太后看，为什么宁愿施些小手法，而不据理力争？以孝为基础的人情之网连皇帝也摆脱不出来。讲孝道讲到这样害理的地步，可以休矣！

自一八九八年康有为和梁启超提倡变法维新，中国许多知识分子被藏在变法维新后面的部分“非古”思想导出思想自由。如前第一章及第四章所述，中国知识分子的心灵活动主要地长期浸沉在制度化的思想（institutionalized thought）里面。一切制度化的思

想要能长久维持，至少得满足两个必要条件：第一，思想以外的政治权威与权威制度。这一力量于必要时可用以制裁在思想上反对官定路线的异端分子。例如，从前应科举试的知识分子如果不照着官定的“孔孟之道”作答，那么他休想榜上有名。如果他名落孙山，那么他做官的希望就很渺茫了。第二，要维持制度化的思想，必须有一个封闭的社会（a closed society），或控制交通的幕罩，或厉行日本曾经实行过了的“锁国主义”。如果这两个条件发生问题，那么制度化的思想之维持也会跟着发生问题。自中英战争以后，尤其是南京条约签订以后，西方文化势力叩关而入，中国的思想界就开始发生这个问题。

当基本的思想发生基本的动摇时，原有的信仰成为怀疑的题材。当原有的信仰成为怀疑的题材时，人之无庸置疑的确定感（sense of apodictic certainty）便飘散于无何有之乡。这一不定的形势，正是外来观念与思想乘机而入的关头。在这种情况之下，一种言论是否被广泛接受，要看它是否满足下列四个相关联的条件：第一，它是否合于一个地域里大多数人潜意识中贮藏的要求。第二，它是否能对一般人渴望解决的现实问题提供可直接见及的解决方案。第三，它是否能激起大家受情绪鼓荡的幻想。第四，它是否吻合于大家残存的价值取向。任何一种言论，如果满足了这四个条件，那么大家便是找回那已经失去了的无庸置疑的确定感，因此也就可能被广泛地接受。如果任何一种言论不能满足这四个条件，那么可能因大家不感兴趣而萎缩而寂灭。言论也有“适者生存”的原则。凡适合上述四个条件的言论就能生存；凡不适合上述四个条件的言论就归淘汰，我们可以拿这个标准来看清末以至五四运动前后的言论。

当满清专制由动摇而瓦解，孔制逐渐失灵，党治尚未兴盛，北方军人尚不懂得“统制思想”时，中国的知识界实在是处于思想自

由及言论自由的早春时节。“言论界的骄子”也正是在这个时节脱颖而出的。在这个时期，各种思想言论纷然杂陈。那合于中国知识分子的新憧憬，打破旧社会的现状，并给予人新希望的言论，就能动人心弦。胡适在这个时期很充沛而又刚健地贡献出他的思想和言论。在他早期的思想中，重要的一页就是易卜生主义。他介绍这个主义的要旨时说：

> 娜拉抛弃了家庭、丈夫、儿女，飘然而去，只因为她觉悟了她自己也是一个人，只因为她感觉到她“无论如何，务必努力做一个人”。这便是易卜生主义。易卜生说：
>
> 我所最期望于你的是一种真实纯粹的为我主义，要使你有时觉得天下只有关于你的事最要紧，其余的都算不得什么。……你要想有益于社会，最好的法子莫如把你自己这块材料铸造成器。……有的时候我真觉得全世界都像海上撞沉了船，最要紧的还是救出自己。（页一〇〇）[13]

这便是最健全的个人主义。救出自己的唯一法子便是把你自己这块材料铸造成器。

> 把自己铸造成器，方才可以希望有益于社会。真实的为我，便是最有益的为人。把自己铸造成了自由独立的人格，你自然会不知足，不满意于现状，敢说老实话，敢攻击社会上的腐败情形，做一个“贫贱不能移，富贵不能淫，威武不能屈”的斯铎曼医生。斯铎曼医生为了说老实话，为了揭穿本地社会的黑幕，遂被全社会的人喊作“国民公敌”。但他不肯避“国民公敌”的恶名，他还要说老实话。他大胆的宣言：

> 世上最强有力的人就是那最孤立的人!
>
> 这个个人主义的人生观一面教我们学娜拉,要努力把自己铸造成个人;一面教我们学斯铎曼医生,要特立独行,敢说老实话,敢向恶势力作战。少年的朋友们,不要笑这是十九世纪维多利亚时代的陈腐思想!我们去维多利亚时代还老远哩。欧洲有了十八九世纪的个人主义,造出了无数爱自由过于面包,爱真理过于生命的特立独行之士,方才有今日的文明世界。
>
> 现在有人对你们说:"牺牲你们个人的自由,去求国家的自由!"我对你们说:"争你们个人的自由,便是为国家争自由!争你们自己的人格,便是为国家争人格!自由平等的国家不是一群奴才建造得起来的!"[33]

这里可以淘出许多金块:爱真理,爱自由,特立独行,不被制造成奴才。

娜拉抛弃了家庭,飘然而去,只因为"她觉悟了她自己也是一个人"。这里的重要问题是:怎样才算是一个人?现在大家已经是人,再提出这个问题,似乎是多余的。其实不然。"没有经过考察的生活,是值不得活下去的。"没有经过反思的生活,只是生物文化层的生活。在这一层生活的人,时时刻刻在呼吸空气,制造二氧化碳。肚子饿了吃东西。吃了东西又拉走。拉走了又吃。求偶期到了就结婚。结婚了生小孩。小孩长大了有的自然老死,有的病死,有的被驱策着在战场上打死。然后再一批一批地生下来,又一批一批地死去。生命像江水似的流下去,难道全然是盲目的吗?这就很值得想一想了。

人诚然是一种动物。但人是一种有意识的动物。如前所述,意识之出现,在生物演化的历程上,的确是一件大事。人一有意

识,就可能对人生反思。娜拉就是这种人。在"社会解放"的初期,受到新思潮影响的妇女,渐渐觉悟到自己是"家庭的奴隶",纷纷从家庭出走,寻求"做一个人"的新道路。胡适所提倡的"易卜生主义"对这一情势有鼓导作用。

"贫贱不能移,富贵不能淫,威武不能屈"是做一个自由人的基本条件。可是,现代的社会越来越走向群集化。个人的独立性一天一天的遭到腐蚀。因此,自由人要保有这些基本条件需要较十八九世纪更大的道德勇气。

"世上最强有力的人就是那最孤立的人!"这是石破天惊之语!一个人要真正了解这句话,必须他自己有多少孤独生活的实际体验。雁,鸡,鸭,这些弱小的动物,需要结成一个群来保护它自己。鹰鹫永远是孤独的。它振翅高飞,翱翔太空,俯瞰大地,睥睨一切。世界上最孤立的人常为最坚强的人。在那深山里修炼的高僧,他不怕寂寞,他不需要和俗人泡在一起取暖。他那超越凡俗的境界支持他屹立尘表之上。他不需要群众把他抬上肩头来显得自己高。他不需要万人的歌颂来证明自己有理。那在真理的海洋中探索的杰出科学家及思想家,他们不看大众的脸色,更不理时代的风尚。他们只听真理的召唤,独立不倚地向前直奔。那创造时代的开拓者,根本就蔑视大众蜗行的俗路俗套。他把一切凡夫俗子丢在后面,头也不回地独自去创造自己的新境界。

斯铎曼医生为了说老实话,为了揭穿本地社会的黑幕,遂被全社会的人喊作"国民公敌"。但他不肯避"国民公敌"的恶名,他还要说老实话。一个人要做到这个地步,必须满足三个条件:第一,有不从俗的特立独行精神。第二,不把一个社会大多数人在一个时候认以为真的说法当作唯一的最后是非裁判标准。第三,在必要时有为自己的信持而牺牲的道德勇气。苏格拉底(Socrates)就是这类人物中的一个典型。可是,这类人物在许许多多社会常常

不受欢迎。为什么呢？罗素把这个原因说得颇为明白：

……现在，许多人以怀疑的眼光来看哲学家。他们认为哲学家是与众不同的人：哲学家颠覆传统和成俗。他对于那些似乎对每个其他的人有益的习惯和看法不给予无条件的赞同。大家信以为真的信条，他指出其可疑之处。这使得没有养成怀疑习惯的人感到惴惴不安。所以，他们恨恶哲学家，并报之以敌意。……[35]

这种情形，在从通体社会的底子炮制出来的社会里犹然。何况他去揭人之短而损害其声威和利益呢？可是，没有这种人，一个社会文化很不容易进步或作必要的改革。康有为，梁启超和早期的胡适，也属于这一类型。可惜后继的人多在时代的浪潮里淹没了！

胡适又说：

社会最大的罪恶莫过于摧折个人的个性，不使他自由发展。那本雁戏所写的只是一件摧残个人才性的惨剧。那戏写一个人少年时代极有高尚的志气，后来被一个恶人害得破家荡产，不能度日；那恶人又把他自己通奸有孕的下等女子配给他做妻子，从此家累日重一日，他的志气便日低一日。到了后来，他堕落深了，竟变成了一个懒人懦夫，天天受那下贱妇人和两个无赖的恭维，他洋洋得意的觉得这种生活很可以终身了。所以那本戏借一个雁做比喻：那雁在半阁上关得久了，他从前那种高飞远举的志气全消灭了。居然把人家的半阁做他的极乐国了！[36]

从这里所说的，我们可以窥见中国旧社会腐蚀人的方式，并且可以把人腐蚀到什么样的地步。这个社会活像一个鳄鱼潭，谁一个不小心跌进去，谁便不声不响地被消灭了。半个世纪以来，该有多少青年在学校时怀抱高远的理想要改造社会！可是，等到他们一踏进社会之门，不消三五年，他们不仅没有改造社会，而且多被社会改造。对于社会里的种种黑暗，他们起初还有点难过；可是日子久了，就见怪不怪。这样一来，为了现实的生活，大家也就将就下去。这一将就，一辈子也就将就过去了。这种情形是中国社会文化里一个最深的悲剧。藏在这个悲剧后面的，常常是最荡决性的回动(reaction)。

"名教"在中国社会文化里构成严重的问题。胡适对此问题有所论列：

> "名教"便是崇拜写的文字的宗教；便是信仰写的字有神力、有魔力的宗教。
>
> 这个宗教，我们信仰了几千年，却不自觉我们有这样一个伟大宗教。不自觉的缘故正是因为这个宗教太伟大了，无往不在，无所不包。就如同空气一样，我们日日夜夜在空气里生活，竟不觉得空气的存在了。[57]

我们再看名字的神奇：

> 小孩若爱啼啼哭哭，睡不安宁，便写一张字帖，贴在行人的小便处所在，上写着：
>
> 天皇皇，地皇皇，我家有个夜啼郎。过路君子念一遍，一夜睡到大天光。

文字的神力真不少。

小孩跌了一交，受了惊骇，那是骇掉了“魂”了，须得“叫魂”。魂怎么叫呢？到那跌交的地方，撒把米，高叫小孩子的名字，一路叫回家。叫名便是叫魂了。

小孩渐渐长大了，在村学堂同人打架，打输了，心里恨不过，便拿一条柴炭，在墙上写着诅咒他的仇人的标语：“王阿三热病打死。”他写了几遍，心上的气便平了。

他的母亲也是这样。她受了隔壁王七嫂的气，便拿一把菜刀在刀板上剁。一面剁，一面喊“王七老婆”的名字，这便等于乱剁王七嫂了。

他的父亲也是“名教”的信徒。他受了王七哥的气，打又打他不过，只好破口骂他，骂他的爹妈，骂他的妹子，骂他的祖宗十八代。骂了便算出了气了。

据江绍原先生的考察，现在这一家人都大进步了。小孩在墙上会写“打倒阿毛”了。他妈也会喊“打倒周小妹”了。他爸爸也会贴“打倒王庆来”了。（《贡献》九期，江绍原《小品百七八》）[35]

这里所说的是我们在社会中常见的“名教”。这样的“名教”观念，更向政治外交延伸与扩大。我们看：

五月初济南事件发生以后，我时时往来淞沪铁路上。每一次四十分钟的旅行所见的标语总在一千张以上。出标语的机关至少总在七八十个以上。有写着“枪毙田中义一”的，有写着“活埋田中义一”，有写着“杀尽倭贼”而把“倭贼”两字倒转来写，如报纸上寻人广告倒写的“人”字一样。“人”字倒写，人就会回来了，“倭贼”倒写，倭贼

也就算打倒了。[39]

为什么要这样做呢？这是从“象征意识”里涌现出来的行动。[40]当人对于实际的敌体无可奈何时，常假借象征敌体的符号来发泄恨气。越南人民打毁吴廷琰夫人的像也属此类。胡适接着说：

> 我们试问，为什么豆腐店的张老板要在对门墙上贴一张“对我生财”？岂不是因为他天天对着那张纸可以过一点发财的瘾吗？为什么他元旦开门时嘴里要念“元宝滚进来”？岂不是因为他念这句话时心里感觉舒服吗？
>
> 要不然，只有另一个说法，只可说是盲从习俗毫无意义。张老板的祖宗下来每年都贴一张“对我生财”，况且隔壁剃头店门口也贴了一张，所以他不能不照办。
>
> 现在大多数喊口号，贴标语的，也不外这两种理由：一是心理上的过瘾；一是无意义的盲从。[41]

中国许多文化分子的人生态度是儒，佛，道三家的混合。儒家提倡“乐天安命”和“知足常乐”。佛门对现世持一种过渡时期的看法。道家向来主张“清静无为”。这三家的人生观在这一场合刚好可以化合。而儒家之重“礼教”，形成事实上的半禁欲主义。这几种基本元素的化合作用使许多中国文化分子长年养成不愿积极进取而拿“内化克己”的法门来抑制欲望。然而，人是有欲望的动物。欲望虽能压缩但不能消灭。我们的文化价值逼得我们藉知足来压缩欲望，可是上帝赐我们的欲望老是在那里蠢动。那么，怎么办呢？不要紧，我们的老祖宗替我们发明了一种“象征满足法”。我们想发财，过年时就拿一条木制的鱼来象征“富贵有余”。和尚许

久没有吃荤，心痒嘴馋，就做些素鸡、素火腿之类来替代。这不也有趣的过得下去吗？

对于“名教”，胡适提出他的解释：

> 我们试进一步，试问，为什么贴一张“雷打王阿毛”或“枪毙田中义一”可以发泄我们的感情，可以出气泄愤呢？
>
> 这一问便问到“名教”的哲学上去了。这里面的奥妙无穷。我们现在只能指出几个有趣味的要点。
>
> 第一，我们的古代老祖宗深信“名”就是魂。我们至今不知不觉地还逃不了这种古老迷信的影响。“名就是魂”的迷信世界人类在幼稚时代同有的。埃及人的第八魂就是“名魂”。我们中国古今都有此迷信。《封神演义》上有个张桂芳能够“呼名落马”；他只叫一声“黄飞虎还不下马，更待何时”，黄飞虎就滚下五色神牛了。……
>
> 第二，我们的古代老祖宗深信“名”（文字）有不可思议的神力。我们也免不了这种迷信的影响。这也是幼稚民族的普通迷信，高等民族也往往不能免除。《西游记》上如来佛写了“唵嘛呢叭𠺗吽”六个字，便把孙猴子压住了一千年。观音菩萨念一个“唵”字咒语，便有诸神来见。他在孙行者手心写一个“𠺗”字，就可以引红孩儿去受擒。小说上的神仙妖道作法，总得“口中念念有词”。一切符咒，都是有神力的文字。现在有许多人似乎真相信多贴几张“打倒军阀”的标语便可以打倒张作霖了。他们若不信这种神力，何以不到前线去打仗，却到吴淞镇的公共厕所墙上张贴“打倒张作霖”的标语呢？
>
> 第三，我们的古代圣贤也曾提倡一种“理智化”了的“名”的迷信，几千年来深入人心，也是造成“名教”的一种

> 大势力。卫君要请孔子去治国。孔老先生却先要"正名"。他恨极了当时的乱臣贼子,却又"手无斧柯,奈龟山何"!所以他只好做一部《春秋》来褒贬他们:"一字之贬,严于斧钺;一字之褒,荣于华衮。"这种思想便是古代所谓"名分"的观念。……⑱

温尼悲歌族的印第安人(Winnebago Indians)是生活在一个经过语言编造起来的世界里。这也就是说,他们把事实和非事实混在一块来构成他们的世界观。也许,他们生活在这个世界观里会感觉到自己伟大,安全,光荣和舒适。其实,这种世界观并非温尼悲歌族的印第安人独家创造的出品。所有的铁幕国邦都在制造这样的出品。任何人有眼福看到他们出版的报纸,一定可以知道的。何以致此呢?这就是语言特有的神奇之处。语言的意像(image of language)是很丰的。它可以操纵你对于过去,现在,未来的、可企及的和不可企及的,真实的和非真实的事物之观念。名,则有时是语言宫殿的基石。语言有这样的魔力,所以名也有这样的魔力在胡适对"名教"所作的三种解释之中,第一和第二两种所构成的社会文化问题不及第三种严重。因此在第三种解释之下的"名教"实有更加分析的必要。我们且先看胡适是怎么说的:

> "名"是表物性的;"分"是表我的态度的。善名便引起我爱敬的态度。恶名便引起我厌恨的态度。这叫做"名分"的哲学。"名教""礼教"便建筑在这种哲学的基础之上。一块石头,变作了贞节牌坊,便可以无数青年妇女牺牲她们的青春与生命去博礼教先生的一篇铭赞,或志书"列女"门里一个名字。"贞节"是"名",羡慕而情愿牺牲便是"分"。女子的脚裹小了,男人赞为"美",诗人说是

> “三寸金莲”，于是几万万的妇女便拼命裹小脚了。“美”与“金莲”是“名”，羡慕而情愿吃苦牺牲便是“分”。现在人说小脚“不美”，又“不入道”了。名变了，分也变了，于是小脚的女子也得塞棉花，充天脚了。……[33]

这里胡适把“名教”所形成的害处揭露了一部分，但是形成这一害处之所以然没有说清楚。

首先，我们必须把“名教”的所指厘清。假若“宗教”一词在这里的用法与“迷信”不分的话，那么所谓“名教”的确是“崇拜名字的宗教”；但是“名教”之所指不止于是“崇拜名字的宗教”，它还指称比较“理性化”了的方相。“名教”之比较“理性化”了的方相，就是藉名来支托，展显，排列，牢钉，并征别人伦纲常之教。例如，君君，臣臣，父父，子子，这一套。这一套与“拜名”是出于同一的心理、宗教及社会的根源，可是重点不一样，支持的基础也不同。单纯的“拜名”，迷信色彩浓厚，它诉诸一种超自然的神秘力，但没有所谓“哲学基础”。“理性化”的“名教”，除了含摄“拜名”为其胎胚以外，还有所谓“哲学基础”，并进而政治建构化。这二者的分别，我们必须把握住。

如所周知，中国文化里极用力提倡“理性化”的“名教”的是孔仲尼：

> 齐景公问政于孔子。孔子对曰：“君君，臣臣，父父，子子。”公曰：“善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾得而食诸？”[34]

孔仲尼接着说得更明显：

> 子路曰："卫君待子而为政，子将奚先？"子曰："必也，正名乎？"子路曰："有是哉？子之迂也，奚其正？"子曰："野哉，由也！君子于其所不知，盖阙如也。名不正，则言不顺。言不顺，则事不成。事不成，则礼乐不兴。礼乐不兴，则刑罚不中。刑罚不中，则民无所措手足。故君子，名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，无所苟而已矣。"[26]

照孔仲尼所说的看来，他是要藉先"正名"立起"人文"间架来"为政"。这种程序，用现代名词说，就是先"立法"，行政才有所本。当然，严格地说，这只是一个比拟而已。孔仲尼"正名"的出发源头是伦范要求。虽然如此，在"正名"里已经孕育着"立法"的雏形。孔仲尼要"正名"的时代意义是"拨乱世而反之正"。这一目的要真能达到，必须在正名以前已有与之相应的社会文化实质。有了与之相应的社会文化实质，正名才不落空并有可行性。如其不然，所谓"正名"也者，不过空有其名而已。在现代社会里，名本身并没有什么魔力。如果名本身有任何力量，那一定是与之相应的社会文化内容给它的。例如，同是"讲保障言论自由"，美国宪法这样说了，政司真是这样实行。这就是名实相符。至于其他许多地区不过徒有其名而已。何以有这样的分别？因为美国有一比较开放的社会文化涵容言论自由，而其他许多地区没有。呼名不足以使人落马。同样，仅靠正名不足以为政。

在中国思想史上，另一个重"名"的人物是韩非。韩非在《二柄》第七里说：

> 人主将欲禁奸，则审合刑名者，言与事也。为人臣者陈而言。君以其言授之事，专以其事责其功。功当其事，

事当其言，则赏。功不当其事，事不当其言，则罚。故君臣其言大而功小者，则罚。非罚小功也，罚功不当名也。群臣其言小而功大者，亦罚。非不说于大功也，以为不当名也。害甚于有大功，故罚。……[55]

韩非主张"言小而功大"，也要处罚。他这种严刻，比现代世界专制者似乎还要彻底。如果韩非生当今之世，专制者可能请他去当师傅哩！言小而功大也要处罚的理由，是并非人主不喜悦人臣建立大功，而是因为他所建立的大功与"名"不符合。这简直是为名而名了。韩非这种思想与中国过去松弛混沌重情的文化气息不合，所以没有能够成为中国文化思想的主流。幸喜如此，否则中国可能老早成了一大极权帝国。韩非的思想虽然没有成为中国文化思想的主流，可是，就思想的精密和谨严而论，韩非无疑是中国思想史上第一人。

韩非又说：

用一之道，以名为首。名正物定，名倚物徙。故圣人执一以静，使名自命，令事自定。不见其采，下故素正。因而任之，使自事之。因而予之，彼将自举之。正与处之，使皆自定之，上以名举之。不知其名，复修其形。形名参同，用其所生。二者诚信，下乃贡情。……君臣不同道，下以名祷。君操其名，臣效其形。形名参同，上下和调也。[56]

韩非"正名"的作用与孔丘不同。韩非之所以力主正名，最重要的作用是将人臣严格地位置于名法间架以内，便于人主控制。这是中国版的《霸术》（*The Prince*）。《霸术》的作者马基维里

(Machiavelli)生于纪元后一四六九年。韩非生于纪元前二三三年。这也就是说,韩非出世早于马基维里一千七百零二年。这东西二位"霸术家"的思想方向相近,思想的锋利也不相上下。可是,马基维里的《霸术》已经普遍受人注意,而《韩非子》一书则埋在清冷寂寞的书库里。这是一个有趣的对照!

本来,一切比较高级的文化都离不开符征作用为其构成要素的。但是,中国社会文化却为初级的符征所累。这是十分值得研究的问题。几千年来,改朝换代,打得头破血流。重要原因之一,就是为了争那个名号与正朔。清代有人提倡西学,保守人士就斥为"名教罪人,士林败类"。只要拿这顶大帽子压将下来,便足可将讲西学的压个半死,再没有什么道理好讲了。在一个家庭小宇宙之内,老爷要把婢女变做太太,叫做"扶正"。为了"歪"和"正"之争,这个小宇宙里弄得冷战时起。吴佩孚当过"大帅",被打垮以后还叫"大帅"。一朝作"大帅",便永久是大帅。名与人是共始终的。中国知识分子比一般老百姓对"名"更感兴趣。他们小时候有小名。他们长大了,花许多时间和脑血来为自己取好名:名"维道",字什么,号又是什么,复杂得很。一个人有三四个标记不算稀奇。可是,你不能从心所欲,随意乱叫。叫错了他本人心里见怪,头上冒青筋,脸上似笑非笑,似愠非愠;旁边人听见了会说你不懂事。你究竟是叫他的名,字或号,那要视彼此之间的相对地位,辈分和亲疏而定。真是复杂得很!在人际关系上,一年到头就得小心翼翼于这些"名教"阵里。其烦琐如此,怎怪得民国初年有人反"名教"?怎怪得虚无主义一来,许多青年索性一个名字都不要,就叫"一二三"?中国文化分子这样重名,照说名字都可以亮在太阳底下了。却又不然。中国文化是够奇妙的。人有名而不用,为的是表示尊敬。"敬神如神在。"同样,敬名如人在。象征意识简直发展到白热状态。大人物的名大不用;小人物的名小不用。皇帝的官

衔最长，但皇帝的名字用得最少。人死了还脱离不了名的关系，叫做什么“讳”。这本是周代尊神的古法。人死了一“讳”，于是也就神化了。“名教”累死中国人了。

现在，我们要问：“名教”在中国社会文化里为什么产生了这样大的魔力？要解答这个问题，需从文化人类学，社会学和心理学等等路线着手。在这里我们只能提示一点。

弗洛伊德(S. Freud)说，人在幼儿期所得语言训练，不仅可使他发生快乐感，并且支配他成人期的行为。这种衍发程序，可使他坚决相信“语文是无所不能的”。依此，一个人从小读四书、背诵“君君，臣臣，父父，子子”，他的观念自然被语文的魔力所同化。他的观念一被语文的魔力所同化，于是往往分不清自己的观念和外界的事物。在这种情形之下，他就容易以为有名即有实，名一正事就成。

其实，名与实是两回事。不同的名可以指同一的实。同一的实可以被不同的名来指。无论名是观念或不是观念，名与实之间并无一一相当(one-one correspondence)的关系。所以，人家说你是“英雄”，你不一定因此就是英雄。

早期的胡适提倡每个人要有他独自的思想。毫无问题，一个人最可贵的东西，对于他自己来说，是他自己主动想出的东西。如果一个人的观念是别人有计划地直接或间接配给的，那么在这个世界上还有什么东西是属于他自己的呢？如果他的观念活动都受人有形或无形地控制，那么他和一架只会呼吸空气并消化食物的机器有什么两样？

可是，在中国社会文化里要实现思想独立，并不是一件轻松的事。因为，或多或少的程度以内，一个人的观念活动受他所在的社会之“社会性格”所塑造。传统中国社会的“社会性格”是消弭思想独立这一格式的。黎斯曼(David Riesman)把社会的社会性格

(social character)分做三大类型：第一，**跟着传统走的类型**(tradition-directed types)；第二，**内导类型**(inner-directed types)；第三，**他导类型**(other-directed types)。[158]黎斯曼把印度，埃及和中国的社会分到第一类型。这种分类，即令不是定论，至少有参考的便利。跟着传统走的社会之社会性格，特别注重礼仪的合模。对于农业技术，医药知识，抱持守旧的态度：社会分子很少用时间和精力来从新解决这些老问题。在这一社会中，个人被塑成服从传统的性格，不被特别鼓励着去发展潜在的能力，也不主动去做一件事。大家认为照着老样子走，是稳定社会的可靠方式。在这样的社会性格里，要冲出并且扩展思想独立，当然像冬天找春花一般困难。唯其困难，所以弥足珍贵。但是，胡适却说：

> 从前禅宗和尚曾说："菩提达摩东来，只要寻一个不受人惑的人。"我这里千言万语，也只是要教人一个不受人惑的方法。被孔丘，朱熹牵着鼻子走，固然不算高明；被马克斯，列宁，史达林牵着鼻子走，也算不得好汉。我自己决不想牵着谁的鼻子走。我只希望尽我的微薄的能力，教我的少年朋友们学一点防身的本领，努力做一个不受人惑的人。[159]

这一段话也许是一般卫道之士很冒火的。可是，我认为这段话是胡适遗赠给中国后人最宝贵的财产。照我看来，胡适这类言论的价值，比他做的考证大多了。

为什么呢？

有些人士对于胡适这话之所以冒火，主要的原因是认为不该把"孔丘，朱熹"这样的"圣人"和"马克斯，列宁"等人相提并论。中国一般文化分子太多带情绪的价值观念活动，而太少不带情绪的

语知活动。于是,有些人士一看到胡适把"孔丘,朱熹"和"马克斯,列宁"来作比较,就认为是把他们"等量齐观",视同"一丘之貉"。尤其是在把中国人和外国人比较时,"夷夏之辨"的残余"我族中心意识"又泛上心头,所以更容易火起。其实,耶稣曾和强盗钉在一起,有没有头脑清楚的人因此把耶稣和强盗看作是一伙儿的?实在不必怕,真正合于人生的学说是比不垮的。

胡适在前段所说的一番意识,从下面的话里可以看得更清楚:

> 据我个人的观察,新思潮的根本意义只是一种新态度。这种新态度可叫做"评判的态度"。评判的态度,简单说来,只是凡事要重新分别一个好与不好。仔细说来,评判的态度含有几种特别的要求:
>
> (1) 对于习俗相传下来的制度风俗,要问:"这种制度现在还有存在的价值吗?"
>
> (2) 对于古代遗传下来的圣贤教训,要问:"这句话在今日还是不错吗?"
>
> (3) 对于社会上糊涂公认的行为与信仰,都要问:"大家公认的,就不会错了吗?人家这样做,我也该这样做吗?难道没有别样做法比这个更好,更有理,更有益的吗?"
>
> 尼采说现今时代是一个**重新估定一切价值**(transvaluation of all values)的时代。"重新估定一切价值"八个字便是评判的态度的最好解释。从前的人说妇女的脚越小越美。现在我们不但不认小脚为"美",简直说这是"惨无人道"了。十年前,人家和店家都用鸦片烟敬客,现在鸦片烟变成犯禁品了。二十年前,康有为是洪水猛兽一般的维新党。现在康有为变成老古董了。康有为并不曾变换,估价的人变了。故他的价值也跟着变了。

这叫做“重新估定一切价值”。[10]

胡适在这里说的够清楚了。在上一段话里他把“孔丘，朱熹”和“马克斯，列宁”比在一块时，他的用意无非是要养成了一点“评判的态度”，要大家学尼采“重新估定一切价值”。换一种说法来表示，在他教人不要被中国古人和外国人牵着鼻子走时，这涵蕴着不要盲从任何权威之言，也不要附和任何时髦之论；而是必须养成慎思明辨的习惯和独自作判断的能力。一个人有了这种能力，才能一丝一毫不必固执而对一切宣传发生免疫作用。唯有做到这个地步，一个人才能做“一个不受人惑的人”。一个人能做不受人惑的人，才能做顶天立地的大丈夫。[11]

胡适发表上段言论的时期是一九三〇年。从这个时期的背景，我们更可明了上段言论的时代意义。在那个时期，“孔家店”被当作“落伍”的象征来攻击，可是同时各种狂激的煽动性的言论方兴未艾。主张缓慢进化的胡适看到这种言论发展下去可能产生不可收拾的结果，他不能不发出那一诉诸理知的呼声。他把“被孔丘，朱熹牵着鼻子走，固然不算高明”的话，同“被马克斯，列宁，史达林牵着鼻子走，也算不得好汉”说在一起，在那种时代的思想气氛之下。显然是一种陪衬。没有这种陪衬，后面所说“被马克斯，列宁，史达林牵着鼻子走”的话就没有力了。虽然他同时也不赞成“孔丘，朱熹”，可是这在当时的气氛之下已经变得次要了。被胡适所批评的狂热分子是明白这一层的。所以他们后来对“胡适思想”一而再再而三地进行大规模的“消毒”工作。

时至今日，真要人的思想有把握而不受人惑，最妥当的途径是养成慎思明辨的技术和习惯。胡适所指的大路是不错的。可惜他自己却做考据去了。由做考据而训练出来的思想模式及心理状态，怎应付得了近四十多年来五花八门的思想魔术？我们必须进

一步寻找在思想上防身的本领。

六 吴稚晖

吴稚晖并不是一个有训练的思想家,但他对中国文化问题常有极锐敏的观察力,以及不同凡俗的见解。他立言突梯滑稽;但突梯滑稽中含有自然的庄严。他颇有点愤世疾俗;但愤世疾俗得并不冷酷。以历史和地位而论,他本可以做大官,可是他的人生境界和性格使得他远远超出这个层次之上。我之所以愿意提到他,主要的理由是像威廉大帝见到歌德(Goethe)时,说他真是一个人。我觉得吴稚晖是一位超凡出俗的真人。我虽然认为他谈哲学,谈宇宙观,谈人生观,大部分只能算是文人戏言,可是他在戏言里流露着坦荡的率真。从他的论著的一面,我们可以看出一个由中国传统教育培养出来的书生对传统反感到什么程度。他所放的一个响炮就是:

> 这国故的臭东西,他本同小老婆、吸鸦片相依为伴。小老婆、吸鸦片、又同升官、发财相依为命。国学大盛,政治无不腐败,因为孔、孟、老、墨便是春秋、战国乱世的产物。非再把他丢在毛厕里三十年。现今鼓吹成一个干燥无味的物质文明,人家用机关枪打来,我也用机关枪对打,把中国站住了,再整理什么国故,毫不嫌迟。[72]

吴老先生对于"这国故的臭东西",简直气极了!可是我们不能说他毫无道理。他并不是无条件地反对整理国故。他是认为工作应当分个缓急先后。中国最紧急的事体是应付"洋人"。人家用新武器打来;我们也得用新武器打回去。等到国势站稳了,再整理

国故不迟。他不是真的硬要把"线装书丢到毛厕里去"，他是真的讨厌那些弄"国故"的腐儒的腐朽生活及想法。

"国故"是中国文化的遗产之一。这笔遗产也是从前的知识分子努力的成果。我实在找不出什么理由来主张非把它"丢到毛厕里去"不可，虽然现在科学比它重要得多。可是，自来弄"国学"的人士总是以为背后靠着一座神圣不可侵犯的高山。这是声威要求太过分所致。其实，"国学"也只是众学之一门而已。弄"国学"只是弄一门学问，与弄博物学之为弄一门学问正同。弄"国学"并非复古，并非为祖先贡牌位，更非完成何种历史使命，何必以"选民"自居呢？

吴稚晖又极力辟斥"理学"。他说的颇有趣：

> ……会晋、唐以来，"唐僧"同"孙悟空"带来了红头阿三的空气。徽州朱朝奉就暗采他们的空话，改造了局董的规条。（六朝人止去配合乡老的闲谈，所以止是柴积上日黄中的话头。到配了规条，便有了威权。）所以现在读起十三经来，虽孔圣人，孟贤人直接晤对，还是温温和和，教人自然。惟把朝奉先生等语录学案一看，便顿时入之黑洞洞的教堂大屋，毛骨悚然，左又不是，右又不是。……❸

吴稚晖在这里所说虽有戏谑味道，可是其中有真知灼见。理学这个东西，如果说在中国思想史上有其相当的地位，这是不可否认的论断。如果说它是宋明学人思想努力的结晶，也是不可否认的事实。但是，如果真的要照着这种关于伦理的形上学来行为与思想，那么一定弄得狠刻僵冷，并且难免动辄得咎。因为，理学忽视人的血肉层。它把调子悬得那么高，硬要拉血肉之躯上玄学的

夹板。其尤甚者，它不管人吃不吃得消，一味拼命把人的脖子向天空上拉。这样严刻制律人的思想与行为的学说，其受统治有司的欢迎，无宁是一件颇为自然的事。

*　　　*　　　*

注　解

❶ See Karl R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, Princeton University Press, 1950, Chapter 23, The Sociology of Knowledge.

❷ 这从近几十年的许多出版物及其内容之多变可以看出。

❸ 译有"严译名著丛刊"八种，上海。

❹ 严复译《群己权界论·译凡例》页四。

❺ 严复译孟德斯鸠《法意》第八卷第二十一章《支那帝国》。

❻ 《谭浏阳全集》文集卷上《叙跋》页十二甲—乙。

❼ 同❻，页十二，乙。

❽ 同❻，《仁学》卷下，页七乙—八甲。

❾ 同❻，《仁学》卷上，页七甲。

❿ 同❻，页十甲—十乙。

⓫ 梁启超《饮冰室文集》第一册，《与严又陵先生书》，页一〇九。

任公说君主为私，民主为公。这话说的差不多，然而也只是差不多罢了。就理构而言，这话有站得住的地方。可是，就实际情况而言，痛快的成分多。当时的激进分子却喜听痛快语。之所以如此，系因他们的心理背景恨君主而望共和。他们认为君主专制乃时代的一大障碍。这个障碍一除，中国就有办法。名词是名词，事实是事实。有实不一定有名；有名不一定有实。名词来了事实不一定跟着来。不明此理，就容易患盲目病。诚然，君主专制易于徇私。可是，限制它的条件也多。历代相传的规格俱在，要徇私的话毕竟总有些碍手碍脚。清末孔制的残余规范力犹存，过分离谱的事做来不能毫无顾忌。朝廷总有些据理力争的谔谔之士。这些人一不怕丢官，二不太怕死，所以不太好说话。那时风俗习惯的拘束力还没有消失，清议还不能看作反动言论；所以，即令要徇私，也不可能畅所欲

为,要怎样便怎样。我有理由相信,如果梁启超迟死几十年,那么他对君主专制的恶感一定减少得多。

㉜ 同㉛,第二册,《十种德性相反相成义·自由与制裁》,页四五—四六。

㉝ 张佛泉《自由与人权》,香港,一九五五年,第四章,第五章,第六章。

㉞《饮冰室专集》之二十三,页二十七。标点符号是著者另外改做的。

㉟《饮冰室专集》之二十三,页二十五—二十六。

㊱ 关于分析科学的通性,下面所列的论著对我们颇有帮助:

(1) Harold E. McCarthy, On Science and its Critics, in *Readings in Philosophy of Science*, edited by Philip P. Wiener, New York, 1953, pp. 434 - 440.

(2) Herbert Feigl, The Scientific Outlook: Naturalism and Humanism, in *Readings in The Philosophy of Science*, edited by Herbert Feigl and May Brodbeck, New York, 1953, pp. 8 - 21.

(3) *The Validation of Scientific Theories*, edited by Philipp G. Frank, New York, 1961, Chapter 1, Chapter 5.

㊲ See Karl R. Popper, The Open Society and its Enemies, Princeton University Press, 1950, Chapter 24, Oracular Philosophy and the Revolt against Reason.

㊳《吴虞文录》卷上,页一一—一二。

㊴ 同㊳,页一二—一三。标点符号改作。

㊵《吴虞文录》卷上。

㊶ 这就是说 $\sim p \supset \sim q. \supset. \sim\sim p \supset \sim\sim q$ 并不是一个必然有效的语句型式。

㊷ 中国许多知识分子喜欢"唯物辩证法"及"唯心辩证法"这些神奇古怪,可随便作多样解释,容易用来编造假理论,而又不需用大脑、下硬功夫的说法。奈何!

㊸ Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power*, *Yen Fu and the West*, 1964, p. 142.

㊹《吴虞文录》卷上,页二四—二五。

㊺《吴虞文录》卷下,《明李卓吾别传》,页四二—四三。

㉖《吴虞文录》卷下，《儒家主张阶级制度之害》，页七八—七九。

㉗ 同上书。

我在这里提出一个假设，希望对这个问题有兴趣而且又有考证训练的学人考证一下。我想明代李卓吾之所以能发这种议论，并且产生"孔氏不一定对"的思想，可能受到外国朋友的思想之影响。我之所以产生这项假设，第一个原因是我现在是从知识社会学的眼光来看这个思想变动的问题；第二是我读到罗光著《利玛窦传》的一段而想起的。这一段说："船至济宁，利玛窦听说友人李卓吾居住在城内，遣人往约，愿得一见，共商进京大事。卓吾那时住在漕运总督府的隔壁，和当时的粮道刘东星友善。卓吾听说利玛窦来到。立即走告刘粮道，粮道随即遣轿一乘，接利玛窦进府。三人相见，互道寒暄。刘东星乃详询西洋风俗人情，又问及天主教教义。利神父欣然为他讲说一切。粮道听毕，叹息一声说：'在下愿泰西先生进天堂。'"（罗光著《利玛窦传》，台中，一九六〇年，页一〇七。标点符号稍有更动。）这里并没有说及李卓吾的思想受利玛窦的影响，只说到他们有相当的交情。既然他们有相当的交情，在别的地方有否记载李卓吾的思想受利玛窦的影响？

㉘ 这个名词是借用的。见徐复观著《中国人性论史·先秦篇》，东海大学，一九六三年，页七六。"在先秦时代，由孔子所开创出来的一个伟大的教化集团，是以《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》、《易》为中心而展开的。"

㉙ 意即和佛道争信仰生活的主导地位。

㉚ See J. B. Bury, *A History of Freedom of Thought*, Oxford University Press, 1952, Ⅲ Reason in Prison: The Middle Ages.

"理性坐牢"实在是很妙的名词。"理性"的牢狱可能是一套信仰制度。欧洲中古时代是基督教义；身体的牢狱，无论是在实际上容不容易逃出，坐牢的人心里都知道是在坐牢，而且至少幻想着逃狱。可是，在"理性牢狱"里的人，自觉是在牢狱里的古往今来就少得可怜；自觉"理性在坐牢"而又有本领越狱的更是寥寥无几。而且这种好汉，在风气未开时，常被人视为异端分子，邪说播散者，因此受到不同程度的迫害。李卓吾就算是其中的一人。倡导怀疑的笛嘉德（René Descartes）真是近代思想自由之父。

51 See Karl R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, Princeton University Press, 1950, Part Ⅰ. The Spell of Plato.

52 欧洲人在第十六世纪及第十七世纪藉航海发现了亚洲,革新了他们的世界观。一六八七年孔子经典在巴黎译成拉丁文。最卓越的哲学家莱布尼兹(G. Leibniz)深受中国的影响。他认为中国的社会组织和实际行政优于欧洲。欧洲人只是在理论的研究上高过中国人。法国十八世纪大文豪福尔泰(Voltaire)极为称赞中国的文化。他在一七五六年出版《论道德》。在这一著作中,头两章就盛称中国文化在道德和法律上的成就。

See John King Fairbank, *The United States and China*, Harvard University Press, 1962, 1. The Western Impact, 2. China's Impact on Europe.

53 董仲舒这种"哲学家"和雷顿(Paul Radin)所称的"哲学家"是要高明些。See Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher*, New York, 1957.

54 《吴虞文录》,卷下,页三三—三五。

55 《吴虞文录》,卷下,页六五—六六。

56 《吴虞文录》,卷上,页一—二。标点符号另作。

57 同56,页三—四。

58 同57,页一四——五。

59 同57,页一九—二〇。

60 同55,页二〇—二一。

61 同56,页二一。

62 同57,页二五—二七。

63 同54,页九。

64 我们且看皇帝怎样巡幸:

驾出入,备其礼乐。启行之日,銮仪卫陈骑驾,卤簿鸣角,铙歌大乐,铙歌清乐于圣驾所出禁门外。扈从王公官服行衣,佩弓矢。留京王公百官蟒袍补服。按翼列序门外祗候。皇帝御行衣乘舆出宫。导从扈卫如常仪。鼓吹振作。卤簿前导。扈从王公各官咸跪,候过。乘骑随发。留京王公百官跪送,候过,各退。一銮舆经过,地方文武各官咸朝服、率绅士耆

民于　御道右百步外，跪迎跪送。圣驾回銮，王公暨文官京堂、武官副都统以上、内廷行走官、记注官、翰詹、科道等官，咸蟒袍补服豫出郊，至　驻跸行营外道右序立。驾至，跪候过。随至　行营恭请　圣安。各退。翼日序立于　圣驾所入禁门外，祗候　驾至，跪迎　皇帝还宫。各退。（见《钦定大清会典》，卷二十八）

我们再看所谓"颁诏"是个什么光景：

覃恩颁　诏，内阁学士恭奉　诏书。先　设太和殿内东楹案上。礼部豫设龙亭、香亭于午门外。乐部和声署陈乐于香亭南。工部设宣　诏台于　天安门楼东第一间，设金凤朵云于门上雉口正中。鸿胪寺设案于台上。礼部派陈设司官一人，奉云盘司官二人，奉　诏书司官一人，前引笔帖式二人。仪制司官奉　诏书出午门，设于龙亭。行一跪三叩礼。校尉舁行。香亭在前，导迎乐作。御仗前引，至　天安门，由东磴道升楼，设于正中。奉　诏官进，跪叩如初。恭奉　诏书登台，设于案，退立台东。龙亭、香亭移设门外正中。文武百官在金水桥南按翼排班进，领催耆老别为班随后立，均北面。宣诏官登台西面立，众皆跪。听宣　诏，先清文，后汉文。毕，行三跪九叩礼，退。奉　诏官奉诏书置朵云内，绿绳悬系，自金凤咮衔下。礼　司官接受，仍设于龙亭，跪叩如初。……（见《钦定大清会典》，卷二十七）

我们看清代以降的"名女人"慈禧的加号是什么情形：

穆宗毅皇帝初封懿贵人。咸丰六年封　懿妃。十一年晋封　懿贵妃。十一年七月　穆宗毅皇帝登极，尊为　皇太后。同治元年四月恭上　徽号曰　慈禧皇太后。十一年十月　大婚礼成加上　徽号曰　慈禧端佑康颐昭豫庄诚皇太后。十五年二月　大婚礼成，加上徽号曰　慈禧端佑康颐昭豫庄诚寿恭皇太后。三月　德宗亲政加上　徽号曰　慈禧端佑康颐昭豫庄诚寿恭钦献皇太后。二十年八月以六旬万寿，加上　徽号曰　慈禧端佑康颐昭豫庄诚寿恭钦献崇熙皇太后。三十四年十月　宣统登极尊为　太皇太后，翊日崩。宣统元年正月恭加上　尊谥曰　孝钦慈禧端佑康颐昭豫庄诚寿恭钦献崇熙配天兴圣显皇后。（刘锦藻《皇朝续文献通考》，卷二百八十四，帝系二）

慈禧太后的帽子，由三个字加到二十五个字。可怜得很，这顶高帽子压的使她喘不过气来！

我们看《筹办夷务始末》的前言：

监修总裁官大学士臣文庆等跪　奏。为纂辑筹办夷务始末完竣恭折进　呈，仰祈　圣鉴事。　窃臣馆总裁官原任协办大学士杜受田面奉谕旨，纂辑筹办夷务始末一书，臣等督同编校，各官慎司编辑，细心校勘自道光十六年议禁鸦片烟始至二十九年唤夷不进粤城通商受抚止，先后十四年间恭奉上谕，廷寄以及中外臣工之折奏，下至华夷往来之照会、书札，凡有涉于夷务而未尽载入　实录者，编年纪月，按日详载，期于无冗无遗。钦惟我　宣宗成皇帝如天之度，丕冒海隅犯顺则赫濯有加，乞抚则羁縻　弗绝。　雷霆雨露，无非　爱育黎元。终至　化被重洋苍生，胥登衽席。　德成之盛，周浃寰区而　宵旰忧勤、柔远保民之念，洵足以昭垂万古矣。皇上特命馆臣纂辑成书，所以志　圣谟之默运，期海宇之久安。远略宏规，至赅且备。臣等编摩幸与，感服弥深。仰　乾坤焘载之仁，包函无外。钦　日月照临之智，经画咸周。鲸浪胥恬，永睹款关而效顺。鸿篇载辑，允资考镜于前闻。共书八十卷，装潢十六函　敬谨进　呈，伏祈皇上圣鉴。谨　奏。

咸丰六年九月

（《始末》道光朝，页一）

花太多的精力在这些事上，还能做些别的什么？繁缛过分，一个文化就像一个满身穿金载银的女人，被自己压得透不过气来，难以适应新的挑战，以致走向衰弱之途。

㊺《吴虞文录》卷下，页二九一三〇。

㊻《胡适文存》第一集卷一，《文学改良刍议》，页六。

㊼同㊻，页七一八。

㊽同㊻，卷四，《论女子为强暴所污（答萧宜森）》，页六八五一六八六。

㊾同㊻，《我的儿子》，二，《我答汪先生的信》，页六九一一六九二。

㊿同㊾，页六九一。

51 同㊾。

(52) 同(52)。

(53) 罗光著《利玛窦传》，台中，一九六〇年，页一二七—一二八。

(54) 《胡适文存》第四集，卷四，《介绍我自己的思想》，页六一二—六一三。

(55) Bertrand Russell, *Wisdom of the West*, New York, 1959, p. 47.

(56) 《胡适文存》第一集卷四，《易卜生主义》，页六四四。

(57) 《胡适文存》第三集卷一，《名教》，页四一。

(58) 同(57)，页四二—四三。

(59) 同(57)，页四五。

(60) 《易经》是由三种意识组成：体系意识，对演意识和象征意识。中国文化里雏型的象征意识这样发达，未知是否和《易经》有关。中国的象征意识是向建筑形式，自然文字，礼仪和绘画方面发展，面没有向符号逻辑作抽象的发展，所以迄未转出理论科学。这是很吃亏的事。符号逻辑是理论科学的建构条件。中国的传统建筑物可以看作是一种无声的语言。它所象征的是对称(symmetry)，庄严，肃穆，深幽，悠久，沉远，厚博，宽舒，加上做作。

(61) 同(57)，页四七。

(62) 同(57)，页四八—四九。

(63) 同(57)，页五〇。

(64) 《论语·颜渊》第十二。

(65) 《论语·子路》第十三。

(66) 《韩非子集解》，卷二，页二七—二八。

(67) 同(66)，《杨权》第八，页三〇—三二。

(68) See David Reisman, Nathan Glazer, and Reuel Denney, *The Lonely Crowd*, New York, 1953, Chapter Ⅰ, Some Types of Character and Society.

(69) 《胡适文存》第四集卷四，《介绍我自己的思想》，页六二三—六二四。

(70) 《胡适文存》第一集卷四，《新思潮的意义》，页七二八。

(71) 同(70)，页七二八—七二九。

(72) 《吴稚晖学术论著》，上海，一九二七年，《箴洋八股化之理学(附注)》，页一二四。

(73) 同(72)，《一个新信仰的宇宙观及人生观》，页九五。

第九章　西化的主张

西化的主张和前章所说自由的倾向在内涵上大部分是相同的。因此，主张西化的人士常常是倾向自由的人士，而且倾向自由的人士也常常就是主张西化的人士。可是，至少在观念上，“自由”和“西化”之间并不能划一个等号。二者的重点也不一样。所以，我们现在将“西化”和“自由”分开来说。对于同一个人像从不同的角度来摄影，可以获取不同的效果。同样，我们将中国近几十年来这一文化思想的发展分开来观察，可以获得不同的效果。

同是西化的主张，有各个不同的程度。从恭亲王开始，中间经过张之洞，一直到陈序经，可以依照西化主张的强弱或浓淡程度之不同而排列成一个等级。我们现在要征引并要加以分析的，是在这个等级中较强的一等之言论。可是，我们必须明了，直到目前为止，西化的主张只在“应变”、“模仿”和“羡慕”这几个观念上打滚。就我所知，没有人的思想跳出这个圈子的束缚。因此，西化的声浪固然曾经很大，可是依然是情绪的要求或实际的需要重于认知的论证。当然，这话并不涵蕴反西化的主张言论更有理。我在后面所征引及分析的，是主张西化的许多言论中比较有包罗性而且适于作选择的。

一 西化言论的选择

A 胡 适

如所周知,胡适是主张"往西走"的领头人物之一。他在一方面批驳所谓"东方的精神文明",在另一方面介绍西洋文明。虽然他避免用"全盘"西化的字样,❶可是,照他所说的推论下去,早期的胡适并不反对中国在和平渐进的程序之下,走上全盘西化的境地。

胡适说:

> 今日最没有根据而又最有毒害的妖言是讥贬西洋文明为**唯物的**(materialistic),而尊崇东方文明为**精神的**(spiritual)。这本是很老的见解,在今日却有新兴的气象。从前东方民族受了西洋民族的压迫,往往用这种见解来解嘲,来安慰自己。近几年来,欧洲大战的影响使一部分的西洋人对于近世科学的文化起一种厌倦的反感,所以我们时时听见西洋学者有崇拜东方的精神文明的议论。这种议论,本来只是一时的病态的心理,却正投合东方民族的夸大狂;东方的旧势力就因此增加了不少的气焰。
>
> 我们不愿"开倒车"的少年人,对于这个问题不能没有一种彻底的见解,不能没有一种鲜明的表示。❷

所谓"东方的精神文明"和"西方的物质文明"这样的对分(bifurcation),的确是"最没有根据"的。但是,近几十年来这样对

分的人很多。尽管很多,却无助于其"最没有根据"。不仅无助于其"最没有根据",而且作这种对分的人愈多,愈是增加这一错误的收获之面积。

这一对分为什么最没有根据呢?

第一,在文化人类学中,的确有"物质文化"这一个大类名,但是没有与所谓"精神文化"彼此排斥的"物质文化"。在文化人类学中,所谓"物质文化"意即人为物件(artifact)的总和。人类文化除了人为物件的总和以外,还有不止一个大类,例如社会结构、习俗、礼仪、语言、体质等等分别。❸

第二,依前所说,一切文化特征或要件,无一没有所谓"精神"的成素在内。一块纯粹自然的石头,亘古以来兀立在山巅,任它风吹雨打,根本在人类文化的触觉以外。当着我们的老祖宗把它磨圆打鸟时,它才受到文化的洗礼而变作"物质文化"里的一个要件了。一块顽石尚且如此,遑论一颗地球卫星?它需要多少"精神"成素才做得出来?迈达斯(Midas)"点石成金"。自然界的任何东西,有而且只有与人的心智结合时,才可能成为文化要件,或被赋予文化特征。我们试看一块小方印,我们试看伟大的金字塔,所需精神有多少?所以,"精神文明"和"物质文明"之分完全是痴人说梦。

第三,也许有人说:"信如君言,在'东方的精神文明'和'西方的物质文明'之间的确划分不出一条几何的界线,可是,东西文化所注重的层界不同。东方文化所注重的是'形而上'界;西方文化所注重的是'形而下'界。形而上界是属于精神界的;形而下界是属于物质界的。既然如此,我们还是有理由说东方文化是注重精神的,而西方文化是注重物质的。"

这是造名词,兜圈子,玩弄字句。许多人的"哲学"就属此类。这些人士费了成卷成帙的笔墨来从事这类工作,把陷于名词字句

森林里而走不出来的人之神经弄疲倦了，他们的“文化哲学”就算建立起来了。

我现在不能在这里分析“形上”和“形下”这种极困难的区别。因为这是属于哲学的专门问题。我们现在只问：希腊人之“为学问而学问”，算不算得“精神文明”？西方人演几何学，构造逻辑系统，算不算得“精神文明”？牛顿和爱因斯坦什么现实利益也不为，长年坐在那里深思自然宇宙的秩序。这算不算得“精神文明”？从亚里士多德到怀德海（A. N. Whitehad）的思想构造，是“形上”的还是“形下”的？东方人一年到头忙着制造淀粉来巴结肚皮，这是“精神文明”还是“物质文明”？用人来发动三轮车，这是“精神文明”还是“物质文明”？一个男人有许多外夫人，这是“物质文明”还是“精神文明”？

第四，也许有人说：“中国人特别注重道德。道德是属于精神文明的。”这话要有意义（significance），除非能够证明，在这个地球上有而且只有中国人把道德实践当作人生第一要务，此外别国的人概不如此。显然得很，谁都无法证明这一条。我们且把时下一般中国文化分子之标榜“道德”是否嘴皮上说说而已这个问题丢开不谈，从一种我族中心主义出发，每个民族都自认为是最道德的，而别的民族都是邪恶的。可惜这只能算是一种“感觉”。从来没有怀抱这种“感觉”的人愿意并且耐心去求证。因为真要去作经验的求证，也许这种可爱的“感觉”消失不见！

新新旧旧各式各样的理学先生好高谈“东方的精神文明”。就人类文化由生物逻辑层向上升华来说，这未尝不是一点也不足取的现象。可是，我实在怀疑，所谓的“东方的精神文明”究竟有多大一撮儿。依前面第四章所说，我们可知中国文化对于利用自然来满足生物逻辑的要求不甚感兴趣。中国文化没有贮备足够的知识和技术来应付自然的灾害。自古以来，旱灾临头，成千成万的人干

死；水灾来了，成千成万的人淹死；虫灾发了，只有眼巴巴等它过去；瘟疫流行，只盼望留点人下来传种。实情如此，怎样能够有多的"精神文明"？传统中国社会主要靠农人的劳动力来支持。但是，农人终年为了最低生活忙个不停，哪有多少余力从事"精神生活"？自昔至今，成千成万的大脑没有被发动来努力知识和艺术。绝大部分的智力活动被生活的重担抵消了，被"法古"所限死了。剩下来的所谓"精神文化"，除了宝塔顶上的皇家以及周围的辅治集团以外，恐怕只有朱熹及其受人供养的徒子徒孙才配讲。

依据以上的分析，可知所谓"东方的精神文化"和"西方的物质文化"这一对分是不能成立的。这一对分既然不能成立，为什么还有这许多人沿用了这么久呢？胡适说是由于东方民族受了西洋民族的压迫，用这种见解来解嘲，来自我安慰，并满足夸大心理。这一解释是不错的。可是，除此以外，还有一个原因，就是，器用的利钝，一经比较，立刻可以判断，无法七说八说地躲闪，叶德辉总不好意思说菜油灯比电灯更亮。可是，一提到"精神文化"，高下就很难作直接的和明显的决定。既然如此，就可以随便扬抑了。

胡适接着说：

> 崇拜所谓东方精神文明的人说，西洋近代文明偏重物质上和肉体上的享受，而略视心灵上与精神上的要求，所以是唯物的文明。
>
> 我们先要指出这种议论含有灵肉冲突的成见，我们认为错误的成见。我们深信，精神的文明必须建筑在物质的基础之上。提高人类物质上的享受，增加人类物质上的便利与安逸，这都是朝着解放人类的能力的方向走，使人们不至于把精力心思全抛在仅仅生存之上，使他们可以有余力去满足他们的精神上的要求。东方的哲人

曾说：

> 衣食足而后知荣辱；仓廪实而后知礼节。这不是什么舶来的"经济史观"，这是平素的常识。人世的大悲剧是无数的人们终身做血汗的生活，而不能得着最低限度的人生幸福，不能避免冻与饿。人世的更大悲剧是人类的先知先觉者眼看无数的人们的冻饿，不能设法增进他们的幸福，却把"乐天"、"安命"、"知足"、"安贫"种种催眠药给他们，给他们自己欺骗自己、安慰自己。西方古代有一则寓言说，狐狸想吃葡萄，葡萄太高了，他吃不着，只好说"我本不爱吃这酸葡萄"！狐狸吃不着甜葡萄，只好说葡萄是酸的；人们享不着物质上的快乐，只好说物质上的享受是不足羡慕的，而贫贱是可以骄人的。这样自欺自慰成了懒惰的风气，又不足为奇了。于是有狂病的人又进一步，索性回过头去，戕贼身体，断臂，绝食，焚身，以求那幻想的精神的安慰，从自欺自慰以至于自残自杀。人生观变成了人死观，都是从一条路上来的：这条路就是轻蔑人类的基本的欲望。……❹

就一两个在道德方面有特殊修养的人来说，要贯彻"饿死事小，失节事大"的原则，已经是很难的事。要一大群人为了贯彻这个原则而不吃饭，那简直办不到。就一般人来说，要培养道德，必须首先满足其基本需要。这里所说的基本需要就是生物文化层的需要，例如，衣、食、住。满足了这类需要，不一定即有高尚的道德；可是，如果这类需要未能满足，那么连低度的道德也就难保。"荒年易子而食"，可为明证。如果在大家吃树皮、吃草根、吃观音土时，我们还要劝人"安命"、"知足"，这有谁听？一个楼房要建造得坚固，必须底层基础打好。同理，一个社会要有真实的道德，必须

有相当的经济基础。但是,劝人"谋道不谋食"的"圣人"和后起的那一些理学夫子却轻忽了这一层。在平时大家有点淀粉填肚子的情形之下,道德还能维持。可是,碰到灾荒及动乱临头时,中国有些德目便现出是空中楼阁的德目。未切实建立于生物逻辑之上的道德要能维持,必须不断施行**加强激励**(secondary reinforcement)。❺但是,过了一定的极限以后,加强激励的次数愈多,效力就愈减。到了目前的程度,所谓道德,快要成为道德空谈了。时至今日,如果有人一天到晚说"君子谋道不谋食",有几个人真的感兴趣?

胡适进一步地说:

> 我们可以大胆地宣言:西洋近代文明绝不轻视人类的精神上的要求。我们还可以大胆地进一步说:西洋近代文明能够满足人类心灵上的要求的程度,远非东洋旧文明所能梦见。在这一方面看来,西洋近代文明绝非唯物的乃是**理想主义的**(idealistic),乃是**精神的**(spiritual)。❻

他列举下面的理由:

> 我们先从理智方面说起。
>
> 西洋近代文明的精神方面的第一特色是科学。科学的根本精神在于求真理。人生世间,受环境的逼迫,受习惯的支配,受迷信与成见的拘束。只有真理可以使你自由,使你强有力,使你聪明圣智;只有真理可以使你打破你的环境里的一切束缚,使你戡天,使你缩地,使你天不怕,地不怕,堂堂地做一个人。❼

有些中国文化分子好高谈“东方的精神文明”。一个人或一群人在观念上做古人的奴隶，在行为上做风俗习惯的奴隶，说一句话时要看前后左右人的脸色，因而是人情世故的奴隶。他做奴隶都做不完，还有多少“精神文明”可言？真正要讲“精神文明”，首先必须是“精神的解放者”。一个“精神的解放者”，必须一不作古人的奴隶，二不作风俗习惯的奴隶，三不作人情世故的奴隶。人有免于作这些奴隶之自由，摆脱一切心灵的桎梏，才能勇往直前追求科学的真理。胡适说：

> 东方的懒人又说：“真理是无穷尽的，人的求知的欲望如何能满足呢？”诚然，真理是发现不完的。但科学决不因此而退缩。科学明知真理无穷，但他们仍然有他们的满足：进一寸有一寸的愉快，进一尺有一尺的满足。二千多年前，一个希腊哲人思索一个难题，想不出道理来；有一天，他跳进浴盆去洗澡，水涨起来，他忽然明白了，他高兴极了，赤裸裸地跑出门去，在街上乱嚷道：“我寻着了！我寻着了！”(Eureka! Eureka!)这是科学家的满足。Newton，Pasteur，以至于Edison时时有这样的愉快。一点一滴都是进步，一步一步都可以踌躇满志。这种心灵上的快乐是东方的懒圣人所梦想不到的。[8]

希腊人有三种特殊的品质：第一，他们内心特别好奇；第二，完全信赖理知；第三，心智活动少受风俗习惯所拘束。这三种品质，作为一个群体来看，中国文化分子即令不是没有也少得很。之所以如此，并不是有任何人类学的理由支持我们说，中国人的天生智力不如希腊人，而是泛道德主义的文化特征使然。我们说任何民族天生地不如人这话之毫无人类学的根据，正犹之乎任何民族

自夸为世界最优秀的民族这话之毫无人类学的根据。依前所说，我们要论断这个民族是否比另一个民族"优秀"，必先定义什么是"优秀"。如果我们根本就下不出什么是"优秀"的定义，那么无论说一个民族优秀或不优秀，一概是废话。但是，如果我们要论断这个民族是否比另一个民族"有成就"，那么比较有办法。我们的办法就是找一个比较客观和确定的参考点(Point of reference)。我们现在找的参考点是前途科学。因为，以地球而论，地球上没有两种基本不同的科学。科学是纯认知的产品。这种纯认知的产品在各国民族之间可以互相兑换。希腊人在科学上作了一个比较顺利的开端。为什么呢？

在这个世界上，有些伟大的文化所含育的心智态度和上述希腊人的心智态度刚好相反。在埃及和巴比伦，一般人民的知识全被祭司所垄断。祭司的地位、声威和实际利益是建立于操持对神的信仰和交通之上。而对神的信仰和交通是与知识之保有和传授不分的。因此，他们要维护自己的地位、声威和实际利益，势必垄断知识。垄断知识者自然阻止知识的创新以及思想之自由而又独立的发展。这跟商品垄断和发明专利有类似的情形。这种情形是许多高级文化所共有的。中古以前的欧洲与埃及同巴比伦是相似的。中国古代的儒家之地位和功能也与巴比伦祭司相似。[8]几何学及算术是埃及发明的，但只限于量地皮之类的实用技术。这些技术到了希腊人手里经过抽象的思考才变成科学。巴比伦人为了宗教和实用而研究天体现象。在纪元前七六三年已有他们的日蚀纪录。可是，他们的研究不是束缚在宗教上就是束缚在实用上。中国文化则把"正德"放在"利用厚生"上。就理知的解放来说，希腊实在高人一等。他们能较早地把科学与宗教分开。他们能借"为知识而知识"来获致"心灵上的快乐"。所以，他们能够开科学的真正先河。

复次，胡适谈西方的宗教与道德：

> 我们来谈谈道德与宗教罢。
>
> 近世文明在表面上还不曾和旧宗教脱离关系，所以近世文化还不曾明白建立他的新宗教、新道德。但我们研究历史的人不能不指出近世文明自有他的新宗教与新道德。科学的发达提高了人类的知识，使人们求知的方法更精密了，评判的能力也更进步了，所以旧宗教的迷信部分渐渐被淘汰到最低限度，渐渐地连那最低限度的信仰——上帝的存在与灵魂的不灭——也发生疑问了。所以这个新宗教的第一特色是他的理智化。近世文明仗着科学的武器，开辟了许多新世界，发现了无数新真理，征服了自然界的无数势力，叫电气赶车，叫"以太"送信，真个作出种种动地掀天的大事业来。人类的能力的发展使他渐渐增加对于自己的信仰心，渐渐把向来信天安命的心理变成信任人类自己的心理。所以这个新宗教的第二特色是他的人化。智识的发达不但抬高了人的能力，并且扩大了他的眼界，使他胸襟阔大，想像力高远，同情心浓挚。同时，物质享受的增加使人有余力可以顾到别人的需要与痛苦。扩大了的同情心加上扩大了的能力，遂产生了一个空前的社会化的新道德。所以这个新宗教的第三特色就是他的社会化的道德。[10]

胡适在这段话里极力推崇西方的宗教与道德之理智化、人文化和社会化。欧洲自中世纪的制度消解，经过文艺复兴、宗教改革和启蒙运动，以及福尔泰等文豪的鼓吹，宗教与道德本来早已逐渐走向理智化、人文化和社会化的道路。"智识的发达"的确是"不但

抬高了人的能力,并且扩大了他的眼界,使他胸襟阔大,想像力高远",可是怎样使人"同情心浓挚"?我们拿肉眼看星,与拿望远镜看星,只是精密的程度不同,而不必然是所得知识的性质有何差别。同样,除非我们本来有同情心,我们有知识看到或料到行为的结果,我们的同情心才可能但不必然增加。都市人的知识水平比乡下人高,都市人是否比乡下人一定较富于同情心,实在令人怀疑。知识并非道德,但是知识有助于增益道德。

胡适这篇文章"我们对于西洋近代文明的态度"是一九二六年写的。这时,"西洋近代文明"经过第一次世界战争大震荡,把它内里的基本毛病震荡出来了。巴黎和会里充满了理想主义与现实主义的冲突。凡尔赛条约埋下了不安的种子。马克斯的意底牢结在欧洲形成一股气流,搅乱了基督教的传统信念。一九二二年意大利法西斯党人进军罗马。西方的民主和人道在震慄。史宾格勒(Oswald Spengler)的名著(*Der Untergang des Abend-landes, Gestalt und Wirklichkeit*)《西方之没落》早已问世。以胡适的博学多闻,应无不知欧洲这些变化之理。然而,他为什么对之视而不见呢?因为他是一个"不可救药的乐观主义者"。他以维多利亚式的乐观心情看西洋近代文明,只看得见玫瑰色的一面,而看不见阴暗的一面。由此足见一个人的"选择的注意力"对人的认知的影响可以多么深。

胡适又批评道:

> 古代的宗教大抵注重个人的拯救;古代的道德也大抵注重个人的修养。虽然也有自命普渡众生的宗教,虽然也有自命兼济天下的道德,然而终苦于无法下手,无力实行,只好仍旧回到个人的身心上用工夫,做那向内的修养。越内向做工夫,越看不见外面的现实世界;越在那不

> 可捉摸的心性上玩把戏，越没有能力应付外面的实际问题。即如中国八百年的理学工夫居然看不见二万万妇女缠足的惨无人道！明心见性，何补于人道的苦痛困穷！坐禅主敬，不过造成许多“四体不动，五谷不分”的废物！[11]

个人的修养诚然是德行的起始点，可是道德如不能社会化，它的功能是要大打折扣的。中国的传统道德因不能全部替代宗教而在动乱不安时失去活力，以致流于形式。道德多重义理而少重体现的运作程序。影响所及，驯至许多人士认为只有道德原理不可动摇。至于怎样实现道德原理，则可以“通权达变”，无关宏旨。这就为后世“只问目的，不择手段”的出格人物大开方便之门。如果一个国家浸沉于“目的热”之中但大家又是“手段盲”，那么甚难幸免于大灾祸的。对个人而言，“向内用心”可能获致很深的修养；但是，这同时也是“逃避主义”的方便法门。“越向内做工夫，越看不见外面的现实世界。”胡适这话实在说得对。时至今日，谈心说性的人，其不为“废物”者，几希！

在将他所认为西洋近代文明的优点列举了以后，胡适综合地下了这个结论：

> 我们现在可综合评判西洋近代的文明了。这一系的文明建筑在“求人生幸福”的基础之上，确然替人类增进了不少的特质上的享受；然而他也确然很能满足人类的精神上的要求。他在理智的方面，用精密的方法，继续不断地寻求真理，探索自然界无穷的秘密。他在宗教道德的方面，推翻了迷信的宗教，建立合理的信仰；打倒了神权，建立人化的宗教；抛弃了那不可知的天堂净土，努力

> 建设“人的乐国”、“人世的天堂”；丢开了那自称的个人灵魂的超拔，尽量用人的新想像力和新智力去推行那充分社会化了的新宗教与新道德，努力谋人类最大多数的最大幸福。[12]

总括起来说，胡适所要大家走的道路，就是俗世化(secularization)。他要大家“努力谋人类最大多数的最大幸福”，来实现“人世的天堂”。至少，美国人自开国以来，奉行这一“主义”不遗余力。美国人的确是用机器来不舍昼夜地实现“人世的天堂”。人类自从神权之下解放出来以后，加上工业革进的大力推动，“俗世化”乃一无可避免的归趋。在可见及的将来，无论任何人作任何努力，想要在现今的思想和制度上像往古一般蒙上一层“神圣的色彩”，一定是劳而无功的事——充其量只能涂一层表面的油漆。虽然如此，人类的信持问题并不因此而得到解决。这是值得深究的问题。

在主张“往西走”的大前提之下，胡适借着美国安诺德的话，劝人承认自己的错误，劝人要有新的觉悟。

> 这种急需的新觉悟就是我们自己要认错。我们必须承认我们自己百事不如人。不但物质上不如人，不但机械上不如人，并且政治、社会、道德都不如人。
>
> 何以百事不如人呢？
>
> 不要尽说是帝国主义者害了我们。那是我们自己欺骗自己的话！我们要睁开眼睛看看日本近六十年的历史。试想想何以帝国主义的侵略压不住日本的发愤自强？何以不平等条约捆不住日本的自由发展？
>
> 何以我们跌倒了便爬不起来呢？
>
> 因为我们从不曾悔祸，从不曾痛责自己，从不曾彻底

认错。二三十年前，居然有点悔悟了，所以有许多谴责小说出来，暴扬我们自己官场的黑暗，社会的卑污，家庭的冷酷。十余年来，也还有一些人肯攻击中国的旧文学，旧思想，旧道德宗教——肯承认西洋的精神文明远胜于我们自己。但现在这一点点悔悟的风气都消灭了。现在中国全部弥漫着一股夸大狂的空气；义和团都成了应该崇拜的英雄志士，而西洋文明只须"帝国主义"四个字便可轻轻抹煞！政府下令提倡旧礼教，而新少年高呼"打倒文化侵略"！

我们全不肯认错。不肯认错，便事事责人，而不肯责己。

我们到今日还迷信口号标语可以打倒帝国主义。我们到今日还迷信不学无术可以统治国家。我们到今日还不肯低头去学人家治人富国的组织与方法。

所以我说，今日的第一要务是要造一种新的心理：要肯认错，要大彻大悟地承认我们自己百不如人。

第二步便是死心塌地去的学人家。老实说，我们不须怕模仿。"学之为言效也"，这是朱子的老话。学画的，学琴的，都是跟别人学起；学的纯熟了，个性才会出来，天才才会出来。

一个现代国家不是一堆昏庸老朽的头脑造得成的，也不是口号标语喊得出来的。……⑬

胡适在这里所说的，牵涉的问题很不简单。它牵涉到群体的自尊心，利害关系，气度的大小，智慧的高下，和对道德真诚的信守等问题。这些问题已经不是组织形式或制度建置的问题，而是人的品质之实质的问题。一袋面粉是新的时，做成馒头固然可能很

好吃，做成花卷还是好吃。一袋面粉霉了时，做成馒头固然不好吃，做成花卷还是不好吃。

许多人士以为当人站在真理这一边时便会理直气壮、理曲时便气馁。所以，我们必须把握真理，借真理来战胜邪恶。

这是小朋友的天真见解。希特勒(A. Hitler)、史达林、柏瑞图(V. Pareto)及其各式各样的从徒可不是这么想的。

首先，把“真理”与“邪恶”并列就是不伦不类。真理的反面是假理。道德的反面是邪恶。“真理”与“假理”是相互对立地同在一个认知层界里。“道德”与“邪恶”是相互对立地同在一个价值层界里。真假问题与善恶问题，就概念而言，毫不相干。虽然，在系统构造以外，真假问题之厘清在经验界域中有助于善恶问题之决定，可是二者的性质毕竟各不相同。如果**波义尔定律**(Boyle's Law)是一个真理，那么它无所谓合于道德或不合于道德。如果波义尔定律不是一个真理，那么它也无所谓合于道德或不合于道德。只有头脑糊混不清的**价值迷**(value fad)才把真理和价值混为一谈。波柏尔(Karl R. Popper)在科学方法论里所说的一种“价值”，根本毫无道德意涵。[15]

真人(homo sapiens)里既然出现了一种哲学家及经验科学家，这可以证明真人“在天性上”有追求真理的要求。真人没有追求到真理常感到不安。“求真”是人类文化进步的伟大动力之一。为着容易了解起见，我们现在说“凡合于事实的语句”叫作真理，否则就不是。这个定义，乍看起来，似乎很容易满足。其实，稍一思索，我们将会发现，这是古往今来人类所面临的大难题之一。自古至今，许许多多经验科学家为了能说出他所探索的范围里的真语句，忙了一辈子。虽然忙了一辈子，他们所能说出的真语句，也不过一两个而已。这样的语句，后世的科学家及科学史家管它叫作“定律”。这个问题的大难处之一是我们很不容易分别“客观的真理”和“我

们所以为的真理”。在知识学中许多论辩尚不足以圆满解决这个问题。在最大多数的情形之下，一般市民得到他们“所以为的真理”便心满意足了。毛病就出在这里。一般人有把握真理的内心要求，但缺少判别真理和假理的知识本钱和技术训练。在这种情形之下，假理产销公司的经理先生，派人四出推销假理。一般市民遂把假理当真理消而受之，那么怎样办呢？

胡适要人认错。这话大概无可反对。但是，在要人认错以前，必须证明他所持执的观念是一错误的观念，才谈得上认错或不认错的问题。对于同一观念，在胡适看来是错误的，可是站在他对面的一群人也刚好许认为是真理。这么一来，胡适教人认错，岂非等于教人放弃真理？

据说台北街上有卖假药的。这事之成为可能，至少有两组构成条件：第一，买药的人以为假药是真药。我想并没有太多的人有故意买假药的兴趣，虽然以故意买假药取乐并非逻辑的不可能。第二，卖假药的商家唯利是图。他只要有利可图，即令所卖假药把人治坏了也无动于衷。在这一场合，卖假药之所以可能成一行业，一由于买者对于药物的知识不够。二由于卖者的道德缺乏。这里的道理也可以应用来说明别的情形。依照前段所说，我们要分辨“客观的真理”和“我们所以为的真理”为事甚难。同理，我们要分辨“正确”和“错误”，也为事至难。上帝迄未在“正确”和“错误”上面分别贴个条子。既然如此，打混的事就史不绝书。如果一个人或一群人的声威、权势和利益正好建筑在一项错误之上，那么他们必定拼命把这一错误当作正确。在这种情形之下，怎能叫他们认错？中古时代地球中心论(geo-centric theory)是教权支柱之一。伽利略(G. Galileo)说这一理论是错误的。这等于拆教权的台。所以，即令教士明知伽利略是正确的，他们也不能马上承认自己是错误的。教权虽然不能拿证据来证明“地球中心论”是正确的，但

是它可以拿迫害伽利略来保住它的声威、权势和利益。这种情形，不限于在欧洲中世纪才发生。

要人能承认自己的错误，除了须有相干的知识并能不以自己的声威、权势和利益为衡断是非的砝码以外，还得具有相当的克己勇气：

> 子贡曰："君子之过也，如日月之食焉。过也，人皆见之。更也，人皆仰之。"⑮

但是，这要点"圣贤气象"才办得到。在"文过饰非"成为经常的正式业务的社会里，如果有这种君子人出来说点真实的话，他至少会成伽利略第二的。

远在一九二八年胡适似乎就已听不惯当时弥漫着的那"一股夸大狂的空气"。这颇有点学究气。须知人们在没有真正信持的道德理想时，在没有确实大公无私的行为宗旨时，夸大的言词便成一种廉价的代用品。夸大比沉默可使许多内心空虚的人增加少许麻醉性的自信力。

胡适要大家先"承认我们自己百不如人"，即在"政治、社会、道德"上"都不如人"，然后"死心塌地的去学人家"。姑无论胡适这话是否正确，即令百分之百的正确，要一般中国文化分子接受，中间尚隔着一道心理的墙，未知胡适是否看见这一道墙。显然得很，在事实上，西方近代文化并非事事比中国文化"好"；中国文化也并非"百不如人"。即令真是如此，一般中国文化分子也碍难接受胡适的话。为什么呢？如前第四章所述，中国文化最重声威。因此，中国人最爱面子。面子是中国人的第二生命，跟中国人打交道，伤着面子就不好办。胡适说中国"百不如人"，又要中国人"死心塌地的去学人家"，这话颇伤中国人的"民族自尊心"，因此就很难接受了。

另外有人迎合中国人的“民族自尊心”,无条件地放些空炮,阿谀中国文化如何悠久、如何优秀、如何伟大,一般中国文化分子听着很开心。如果有人问:是自认许多事不如人以发愤图强要紧,还是空讲“民族自信心”来自我安慰要紧?也许有人觉得自认许多事不如人以发愤图强要紧。作这种反应,就需要比较成熟的心灵和理知的态度。可是,这不是一天养得成的。

B 陈序经

在积极主张全盘西化的中国知识分子里,陈序经的态度比胡适还要突出。为了阐扬他的主张,陈序经著了一本书,叫做《中国文化的出路》。在这本书的第五章《全盘西化的理由》里,他列举一些论据来证明在理论上和事实上中国已经趋向于全盘西化。可惜他的论据都是一些七扯八拉的话,一点也没有扣紧问题。至于说中国之有全盘西化的必要,他列举了下面的理由:

要是理论上和事实上中国已趋于全盘西化的解释,尚不能给我们以充分的明了,则全盘西化的必要,至少还有下面二个理由:

1. 欧洲近代文化的确比我们进步得多。

2. 西洋的现代文化,无论我们喜欢不喜欢,它是现世的趋势。

想对于第一的理由有充分的明了,最好把西洋文化的发展和中国的文化的发展比较来看。周秦时代的中国文化,比之古代希腊的文化,没有什么愧色,这是一般人所承认的。汉朝统一以后,中国文化遂走入黑暗时代。然欧洲在中世纪的趋向,正像汉以后的中国。中世纪的欧洲和汉以后的中国的文化的异点,从大体来说,前者深染宗教彩色,后者偏于伦理。然而文化的性质,不但只包

含宗教或伦理,而且包含了政治和其他方面。我们所谓深染宗教彩色或伦理彩色不外是指其文化的趋向的重心所在罢。

但是欧洲的宗教彩色虽浓,欧洲中世纪的宗教和政治自始至终,成为对峙的势力。中国的政治道德却互相利用。儒家给专制君主以统治的理论,而专制君主又给儒者以实力的保护和宣传。这二者调和起来,所以延长的时间较久,而其势力也大。反之,在欧洲政教分开,差不多是中世纪最流行的观念。他们的意见是:教会所应管理的事是**精神的**(spiritual);而皇帝所应管理的事是**世俗的**(temporal)。他们各人有各人的范围而不能逾越。我们以为事实上政教的关系是很密切的,正像我们上面所说的文化的各方面的密切关系而不能分开。理论上若硬要把他们来分开,结果是使二者互相冲突。欧洲中世纪的政教的冲突的原因,未尝不因此。

……

欧洲因为了常常和外界文化接触,及内部的特殊环境,而时换新局面,所以他的文化里所含的各种特性较多,而改变也易。我们试读欧洲史,而见其像我们中国人对于外来文化那样排除藐视的,能有几人?我们的文化,所以到这样单调和停滞,不外是不愿去学他人。所以从东西文化发展上看去,不但这两三百年来,我们样样的进步,没有人家这么快;何况二三百年前的西洋所占的位置,已比我们好得多?文化本来是变化的,而且应时时变化,停而不变,还能叫做什么化呢?[15]

他的西化主张,似乎比胡适还彻底。在这段论断之后,他接着

从中国的衣、食、住、农、工、商跟西方比较的结果,断定中国文化不及西洋文化。他又说:

> 若把政治教育以及他方面的情况来和西洋比较,我们实在说不出来。我们要和西洋比较科学吗?交通吗?出版物吗?哲学吗?其实连了所谓礼教之邦的中国道德,一和西洋道德比较起来,也只有愧色。所以西洋文化之优于中国,不但只有历史上的证明,就是从文化成分的各方面来看,也是一样。[17]

陈序经所说的第一点是欧洲近代文化比中国文化"进步得多"。这一论断要能成立,必须大家对于"进步"一词有一个公认的定义。这是一个相当困难的事。

很多人喜欢用"进步"一词。如果我们认真地问他们"进步"究竟是什么意义,那么我有理由相信能答出这个问题的人远比用"进步"一词的人为少。人们对于自己所用名词的确切意义往往是不甚了了的。罗素(Bertrand Russell)说:"变化是一件事,进步是另一件事。'变化'是科学的,'进步'是伦理的;变化是无可置疑的,而进步则易引起论争。"[18]所谓"变化是科学的"意即变化是一个事实,而且这个事实是可以在科学里去处理的题材。所谓"进步是伦理的"意即进步是一伦理的概念,而这一伦理的概念涵有价值观念在其中。由此可见"变化"与"进步"是各属不同的范畴。变化是由这一事件变成另一事件的一种事态(state of affair),例如,一个蚕由蛹变成蛾,一个国邦由专制变成民主。进步是对于这一变化所作的价值判断,例如,取暖由烤野火而变成用电炉,这算不算得是一进步,就牵涉到价值问题。也许有人认为这是一个进步。可是,即令在电气化的美国,有许多人还是以烧野火取乐的。变化是进

步的一个必要条件。这也就是说,没有变化就根本无进步可言。但是,如果有变化是否即构成进步,那就很难说。某一变化是否为一进步,那要视我们对它的价值判断而定。就照明而论,由火把改变成霓虹灯,也许我们大多数人认为是一个进步。可是,如果大家认为抽鸦片烟是一个不进步的事,那么鸦片烟枪由竹制的改变成银制的时,并不能使抽鸦片烟变成一个进步的休息方式。如果新几内亚土人的猎头祭不是一个进步的动作,那么上海黑社会飞刀取人首级也不是一个进步的动作。如果交通迅速是一价值,那么坐牛车到纽约不算进步,坐喷射机到纽约便算进步。可是,在教堂里向上帝祈祷时,"迅速"了事则很难认为是一进步。这样看来,价值是在事物以外的观念。既然价值是在事物以外的观念,于是进步是在变化以外的一种价值判断。

就文化来说,如果我们说文化有变化,这无论争可言。在一个文化体系中,只要这一文化特征变成另一文化特征,只要这一功能变成另一功能,只要这一形式变成另一形式,只要有新创出现,只要旧的文化项目死亡,都足以构成文化变化。可是,我们要说这些变化是文化进步,便是一件极端困难的事。手工杀人法变成核子杀人法,算不算是进步?就杀人的效率而言,这也许是惊人的进步。可是,就道德而言,就大成问题了。保守与革新之事,分析到核心,在某些方面,实在是两组不同的价值之争。我们要确定某一文化的变化是否亦即为一进步,必须首先把"进步"的公认评准定妥;否则我们说某一文化的变化是一进步或不是一进步都没有意义。陈序经如果没有把进步的评准定妥,就笼统地说欧洲近代文化比中国文化"进步得多",那么他的话便很难成立了。

当然,这并不表示陈序经在前面所说的分开来看没有值得讨论之点。有的。有下列三点:

第一,他说近代欧洲是政教分离。而中国儒家给专制君主以

统治理论，专制君主给儒者以实力的保护和宣传，所以延长的时间较久。这是颇有见地的话。康熙皇帝说："万世道统之传，即万世治统之所系也。"孔教虽然成了国教而取得权威地位，但也受到了这一地位的腐蚀。所以孔教到了后来多余形式而愈少内容。凡与现实权力结合的教化或宗教都难避免这一不幸的结局。

第二，近代欧洲因常和外界文化接触，及内部的特殊环境，时换新局面，因此它的文化之特性较多。相形之下，中国文化单调而且停滞。这是事实。

第三，他说中国的道德比西洋的差。这种说法含有方法学上的大困难。这一方法学上的困难也就是文化比较学上的困难。我们要比较甲乙两种文化的"优劣"，究竟拿什么作标准？如果这样的标准还没有拿出来，那么，如前所说，我们说近代欧洲文化比中国文化高，或说中国文化比近代欧洲文化高，都是无意义的话。这个道理与前面所说有关确定文化进步与否的道理有相同之处。即令我们一定要将这二种文化加以比较，也因文化特征所在层级之不同而有难易之别。[13]依此，如果我们要管二种文化的器用特征加以比较，那么还不太难评定"优劣"。例如，究竟是中医较有效还是西医较有效，究竟是电冰箱较合用还是北方冰窖较合用，我们上街实地观察一下即可明了。可是文化的规范特征之高下的决定就没有这样容易。道德是属于文化的规范特征里的项目。所以，我们很难说中国道德比西洋差或不差。

陈序经又举出中国不得不接受西洋文化的第二个理由：

> 应该全盘接受西洋文化的第一理由，略如上说。现在可以解释第二个理由。西洋文化是世界文化的趋势。质言之：西洋文化在今日，就是世界文化。我们不要在这个世界生活则已，要是要了，则除了去适应这种趋势

> 外，只有束手待毙。我们试想：设使我们始终像王壬秋、义和团那样顽固，现在的中国又要怎么样呢？
>
> 试看美国的印第安人，为什么到这田地呢？照我的意见，不外是不愿去接受新时代的文化，而要保存他们自己的文化。结果不但他们的文化保不住，连了他们自己也保存不住。反之，美国的黑人，能够蒸蒸日上，不外是能够适应新时代的文化。平心来说，美国白种人之仇视及压迫黑人，比诸印第安人厉害得多。然一则以存，以盛；一则以衰，以灭。这种例子，可为吾国一般踌躇不愿全盘接受西洋文化的良剂。我们试想假使一个黑人愿为美国人照旧的做奴隶，而不愿努力去同白种人作同样的生活，我们必定看不起他。然一个中国不愿去接受现代趋势的西洋文化，而要保留过去的文化，从一个旁观人来看起来，他必定说道：其异于奴隶者几希？[20]

在陈序经所说我们不得不接受西洋文化的两个理由中，第二个理由比较有力。他的第二个理由的中心论旨是说："西洋文化在今日，就是世界文化。我们不要在这个世界生活则已，要是要了，则除了去适应这种趋势外，只有束手待毙。"近代欧洲文化，因知识的解放而提高，并因工业革命进而强化。这个文化，在世界文化群之中，简直成了一个征服性的文化。至少自十九世纪以来，坚船利炮所到之处，望风披靡，不接受它就很难活下去的样子。这种情形，不仅中国文化为然。印度、埃及、日本、澳洲，甚至非洲，都是如此。时至今日，凡轮船所到之处，凡飞机翅膀所覆盖的地方，古老的文化的状貌渐渐改观了。阿斯万(Aswan)水闸和金字塔媲美，绵延不尽的油管在沙漠里爬行，最新式的雷达设备与冰岛渔夫为邻。世界文化在激变中！谁是这一激变的主导力量？毫无问题：

西方文化。

实质说来，对于近代西方文化的冲击，各国地区所产生的基本问题，不是要不要反应的问题，而是怎样反应的问题，以及反应得顺利与否的问题。如果一个文化的积累不雄厚而且又反应不良，那么这个文化可能趋于消灭。像印第安人和澳洲土人就是这种情形。如果一个文化的积累雄厚但却反应不良，那么倒不一定会“束手待毙”，而是引发政治、经济、社会、教育、语言等等方面的种种严重问题。在这种种严重问题的大震荡之下，可能使原有旧文化在剧痛中转形为一种新文化。百余年来的中国文化就属这类。

可是，无论我们是否接受西方文化，这根本不是陈序经所说“应不应该”的问题，而是一个“文化竞存”的事实问题。除了上面所论列的以外，陈序经借着批驳几种反对西化的论调来结束这一章。这几种反对西化的论调，虽在今天看来还是很新鲜的。他说：

> 我们已解释全盘采纳西洋文化的必要。我们现在可以将一般反对这种主张的人的意见，略为说明，以为本章的结论。
>
> 反对全盘采纳西洋文化的人，以为每一民族，有一民族之文化。所以文化成为民族的生命。他们的结论是：文化亡，则民族亡。这种意见的错误，是在于不明了文化乃人类的创造品。民族的精神，固然可以文化中见之，然他的真谛，并不在于保存文化，而在于创造文化。过去的文化是过去人的创造品。时境变了，我们应当随着时境而创造新文化，否则我们的民族，只有衰弱，只有沦亡。[41]

以为“文化亡，则民族亡”这种想法固然不一定对；但是陈序经以为“民族的精神”并不在于“保存文化”而在于“创造文化”，这种

想法也不一定对。以为“文化亡,则民族亡”,这种想法可能系由面对在某些方面不敌的文化时产生的恐惧心理所致。依前所述,一个文化没有适应力,不能吸收新的文化要素时,它可能衰亡,于是活在这一文化里的民族也可能随之衰亡。但是,一个文化有适应力,能吸收新的文化要素时,它不一定衰亡,于是活在这一文化里的民族也不一定衰亡。创造文化与保存文化在实际上是不能分离的。如果没有保存文化,那么就没有文化的本钱。如果没有文化的本钱,那么凭什么来创造?

陈序经又驳一种说法:

> 又有些人以为全盘采用西洋文化,就使民族不至于沦亡,然我们何忍把祖宗之创业,置于沦亡而不取?我们的回答是:全盘采用西洋文化,绝不会生出这种结果。因为固有的文化乃文化发展史上一部分。固有的文化固不适用于现在,然在历史上的位置,却不因之而消灭。就使我们中国人而不顾及,西洋人也会注意。因为他是世界文化历史的一部分。十七世纪的欧洲学者,也许写世界史而不包括中国史。然而二十世纪的历史家,若对于中国历史没有相当的了解,他绝不敢去写世界史。况且我们已说过,文化是变化的。我们祖宗曾经结绳以记事。我们用了文字,已是变化。我们若一定要保存祖宗的创业,吾们何不再结绳以记事?[49]

唯恐将“祖宗之创业,置于沦亡而不取”的想法,是“守祖业”的想法。这种想法十足是古老文化分子的想法。我现在要问:守祖业是为了什么?第一,为了纪念祖先以示不忘本。第二,为了法古有据。第三,为了炫示确有家财。第四,只因它是我们的所以要

守。这是为保守而保守。为了创造而保守是积极的保守。为了保守而保守是消极的保守。消极的保守是文化萧条的征象。失去创造力的文化分子，面对空漠的现实，避免憧憬不可知的将来，只好搬出过去的绩业来安慰自己。其实，已逝的声华无补于现在的寂聊。有为者应须为当前及未来的文化创造而努力。

他接着说：

> 又有些人说，西洋人曾竭力去提倡东方文化，难道中国人不要提倡自己文化吗？我们以为西方人提倡东方文化，是西方人的事。东方人要西化，是东方人的责任。其实西方人之于东方文化的研究，正像他们研究非洲土人的文化一样。难道西方人去研究非洲土人的文化，是要提倡非洲文化吗？[23]

这里有一个问题我们必须分析清楚，提倡一种文化，与研究一种文化，根本是两件事。这两件事是从不同的态度和不同的出发点而出发的。提倡一种文化，可指接受其中的道德理想、人生态度，吸收其中的生活方式，或美好的事物。研究一种文化，可能是为了好奇，可能是为的欣赏，也可能是为着了解它。西方世界之所以要了解亚非地区的文化，主要的目标是为着便于同这些地区的人民打交道，以利于扩张他们的影响力。因此，他们致力于研究这些地区的文化特征、基本前提、价值观念、历史对他们的当前状况的影响等等。美国就有所谓"区域研究"。特别自第二次世界大战以后美苏竞争拉拢有色人种以来，这类研究更趋积极。固然，在提倡一种文化和研究一种文化二者之间不易划分一条很清楚的界线，可是二者的动机和重点显然各不相同。提倡一种文化必先经过研究这一文化的过程；但是研究一种文化时则不一定会进而提

倡它。当着一种文化的声威已成过去，而它现在则被另一种成就煊赫的文化掩盖时，自觉有资格代表这一文化的文化分子便感到无名的挫折沮丧。这类人士常有意或无意地把他们自己认同于(identify with)这一文化。因文化的声威丧失而感到挫折和沮丧的文化代表，无时不以恢复这一文化的声威为己任。因为，在这一关联中，恢复这一文化的声威即所以恢复自己的声威。从这里出发，这类人士滋生出一种推销文化的**使命感**(sense of mission)。这也就是说，他们认为把自己的文化向世界推销是一个义不容辞的责任。更进一步，如果在这类人士之中有人深信自己的文化道德理想是救世良药，那么对他们自己的文化推销工作更激起一种神圣的庄严感。正在这个时际，外方人来"研究"这一文化，他们就很容易误会是"研究"并且"提倡"这一文化。这样的误会，是颇有自娱价值的。

二　对西化主张的批评

主张全盘西化的人士，要他们的主张能够实现，必须解答两个大问题：第一，全盘西化有否必要？第二，全盘西化有否可能？我们先讨论第一个问题，然后再讨论第二个问题。

A　全盘西化有否必要？

如果说全盘西化是必要的，那么这一要求(claim)只有在下列条件之下才有意义：西方文化百分之百的"好"，而中国文化百分之百的"坏"。事实上是否如此呢？显然不是。如果西方文化是百分之百的"好"，那么西方世界应该是天堂。如果西方世界是天堂，那么对外不应该有侵略，对内不应该有战争，并且不应该有社会罪恶。可是，西方世界对外有侵略，对内有战争，并且有社会罪恶，足

见西方世界不是天堂。既然西方世界不是天堂，足见西方文化不是百分之百的“好”。如果中国文化是百分之百的“坏”，那么中国文化分子应该一天也活不下去。如果中国文化分子一天也活不下去，那么中国文化分子老早应该死绝了种。可是，中国文化分子不仅没有死绝了种并且还有许多。既然中国文化分子还有许多，足见不是活不下去。既然中国文化分子不是活不下去，足见中国文化不是百分之百的“坏”。在事实上，既没有一个存在的文化是百分之百的“好”，又没有一个存在的文化是百分之百的“坏”；而是有些文化的功能较畅旺，有些文化的功能萎退。

西方文化是有煊赫的成就。尤其是在认知特征方面，毫无疑问它在世界上居于无可匹敌的地位。就凭西方文化在认知特征方面特出的成就，益之以技术发展所放射出来的力量，它使整个人类近代文化为之改观。但是，这并不表示西方近代文化没有缺陷。有的，而且很深刻。西方近代文化的成就确实是状貌堂皇，可是它的“精神内容”却多少走向空漠的原野。这由存在主义(existentialism)之盛行可以概见。耶司帕斯(Karl Jaspers)说：

> 今天实际上有形形色色的虚无主义。现在的人似乎把内心的一切都放弃了。人出现了，可是似乎任何事物对他都没有价值。从这一刹那到另一刹那，他在一个偶然的世界上踌躇徬徨。他对于死亡无动于衷，对于杀戮也无动于衷。他沉醉于物量，喜欢数量多。他似乎拿物量概念来麻醉自己。他对于这样那样的狂热主义都可盲目信仰。他受最原始的、反理知的、激动的，但一下子就过去了的情绪所驱策。到了最后，他受追求当前暑刻欢乐的本能所驱策。[24]

中世纪的信仰散消了。原始的冲动出柙了。于是，猫王成了他们的圣人，披头使他们发狂，热门音乐令他们陶醉。这种情景，不正是魏晋时代《杨朱》篇所描写的吗？

《杨朱》篇说：

……杨朱曰："百年寿之大齐。得百年者，千无一焉。设有一者，孩抱以逮昏老，几居其半矣。夜眠之所弭，昼觉之所遗，又几居其半矣。痛疾哀苦，亡失忧惧，又几居其半矣。量十数年之中，逌然而自得，亡介焉之虑者，亦亡一时之中尔。则人之生也奚为哉？为美厚尔，为声色尔。而美厚复不可常厌足，声色不可常玩闻，乃复为刑赏之所禁劝，名法之所进退，遑遑尔竞一时之虚誉，规死后之余荣，偊偊尔慎耳目之观听，惜身意之是非，徒失当年之至乐，不能自肆于一时。重囚累梏，何以异哉？太古之人，知生之暂来，知死之暂往，故从心而动，不违自然所好。当身之娱，非所去也，故不为名所劝。从性而游，不逆万物所好。死后之名，非所取也，故不为刑所及。名誉先后，年命多少，非所量也。"杨朱曰："万物所异者生也，所同者死也。生则有贤愚贵贱，是所异也。死则有臭腐消灭，是所同也。虽然，贤愚贵贱，非所能也；臭腐消灭，亦非所能也。故生非所生，死非所死，贤非所贤，愚非所愚，贵非所贵，贱非所贱。然而万物齐生齐死，齐贤齐愚，齐贵齐贱。十年亦死，百年亦死，仁圣亦死，凶愚亦死。生则尧舜，死则腐骨。生则桀纣，死则腐骨。腐骨一矣，孰知其异？且趣当生，奚遑死后！"……[25]

在西方近代文化中，若干人们之抱持这种"且趣当生，奚遑死

后"的人生态度,不能不说是已成普遍的趋势。这种普遍的趋势,正腐蚀着基督教信仰。

请问主张全盘西化的人士,这是否也包括在要采纳的范围以内?

我们看看美国文化的光景是怎样的。弗洛门(Erich Fromm)说:

> 现代人已经把他自己转变成为货物了。他将他自己的生命能力当作一项投资。他要借这项投资获得最高的利润。他是在人的市场上来考虑自己的身价和行情。他跟他自己疏远了,他跟侪辈疏远了,他跟自然界疏远了。他的主要目标是把他自己的技能、知识,连同他自己以及自己的"性格累积"在内,与别人作有利的交换。而别人也打算与他做一项公平及有利的交换。除了要动以外,生命没有目的;除了公平交易以外,再没有原则;除了消费以外,也没有满足。[25]

这种情形在美国之普遍,已经不用说了。我把这种情形叫作人之"货化"。

请问主张全盘西化的人士:西方近代文化的这一方面是否也在吸收之列?

因技术的高度发展,对"人性"戕贼到的深刻程度,已经成为精神病学上的重要问题。美尔乐(Joost A. M. Meerloo)说:

> 例如,我们是否意识到现代技术于人不经意之间塑造人的心灵?技术影响我们对人生的哲学态度。现代技术教我们,最短和最容易走的路是最好的路。现代技术要求"效力",并且要使用魔术似的机械。这是违反心理规律的。这条心理规律是说,劳动、抵抗、挑战以及困难

诸因素，形成我们的性格。因此，我们需要劳动、抵抗、挑战和面对困难。心理健康和强健的自我之建立，不能靠事事被动和事事方便，不靠奢侈和贪闲。人的性格之成长是靠接受种种刺激的。

现代技术是怎样于不知不觉之间侵入家庭，侵入亲子关系，我们可借一种叫做**电视冷漠症**（TV-apathy）的精神病来说明。这种病症的病象，就是除了守住迷人的电视以外，不愿跟人发生关系。我曾看见从四岁到六岁的孩子成天看电视，可是不和他们的爸妈打交道。的确，他们的爸妈起先盯着看电视，所以引起这样的问题。爸妈在看电视时，彼此很少交言；因为这个新来的玩意着实太迷人了。妈妈白天在工厂做工，到了中午，孩子们自己跑到自动机那里丢一个钱进去换取食物。在亲与子之间，有一个技术性的机械世界爬进来了。它把亲子的心理关联隔离开了。结果，孩子们上学时不愿意读书，而老是跟老师讲话。这是因为他们渴望在老师那儿得到在家庭里太缺乏的口头交通。这种情形在今日已是不足为奇的事。[27]

看电视看到这种地步，可说已经是“六亲不认”了。技术文明像这样发展下去，真不知伊于胡底；而其所塑造的新的人际关系，也不知将会成个什么面貌。

请问主张全盘西化的人士，这样的西方近代文化特征是否也要包括在西化里面？

不止如此。现代技术文明对人类生存形态的改变，有非前人所能想像的。现在为工程师所热中的技术发展是自动化（automatization）。但是，自动化所引起的“社会骚乱”也是或将会是

广远得可怕。丹尼·柏勒(Daniel Bell)说:

> 美国人有夸大创新的趋势。在这一趋势之下,他们兜起对自动化所引致的变动之一种狂乱的恐惧。维纳尔(Norbert Wiener)写了一本有关**电脑学**(cybernetics)的书。这本书相当鼓起研究**信息论**(communication theory)的时髦。在这本书里,他描写世界的一种令人感到阴郁的境象:从浩大无边的工厂里转出堆积如山的货物。可是,群众却失业了,无力去购买它。所以,这些自动化的设计是愚蠢的。即令自动化的管理,忽然被介绍给一切可以使用之的工厂,且不管成本如何,也只能影响到约百分之八的人工。
>
> 显然得很,自动化会产生社会不安。许许多多工人,尤其是年老的工人,将会不易再找到职业。美国有些小的地区,当旧式工业凋零或移走以后,会变成"不景气的区域"。虽然如此,实行自动化以后所产生的经济效果并不能抵消因社会不安所引起的损失。因为,生产方式实行自动化以后,人的趣味,对代用货品的选择,或是习俗,都会跟着改变。这些改变所引起的社会不安,又会引起经济损失。而由自动化所获致的利润,则抵不过由社会不安所引起的损失。……[48]

请问主张全盘西化的人士,我们是否也得跟着西方人后面跳进自动化的陷阱里去?

现代文明的最大特征之一是追求速度。追求速度到了一定的限制,使人产生一种病症叫做恐速病(speedomania)。机械的无限使用,养成一般人对机械产生一种幼稚的魔术思想,并对机械的依

赖态度。我看见一些人宁可鹄立街头半点钟等候汽车，而不肯安步当车地走二十分钟到达目的地。这种情形发展下去，使我们在饮、食、起、住、行、衣等等生活节目上，事事要合于预先规定了的社会型模。“现代美国毕竟是一机械文明。”机械文明本来是人创造的。可是，机械文明发展到目前的状况，人快要被机械所同化了。新式的工厂是机械文明的一个典型的缩影。现代工厂根本就是一个严密的组织体制。在这样的工厂里只有刺激与反应，而且只有工作的律动。奥都斯·赫胥黎(Aldous Huxley)说：“时至今日，每个有效的办公室，每个新式工厂，是一个由中央管理系统所单一控制的监狱。在这一监狱中工人们意识到他们是在一个机器里面。”这使人呼吸不畅通。

在实际上，近代西方文化不是许多人士所想像的那样健全，也不是他们所想像的那样“卫生”，因此也就不是那样值得事事效法。海耶克(F. A. Hayek)说：“世界上大部分的人民借用西方文明，并且采用西方的观念。当他们这样做的时候，正值西方人对自己失去把握而且对构成西方文明的传统大部失去信心的时候。”[40]这位卓越的西方思想家的话，值得我们深思。

B　全盘西化有否可能？

我们在上面已经指出西方现代文化里层的病况。我们借此表明全盘西化并无必要。剩下的问题就是全盘西化有否可能。现在假定全盘西化有百分之百的必要，那么在实际上能否办得到呢？

这个问题牵涉到人的基本性格结构等问题。一个文化分子有他的基本性格结构。一群文化分子有它的基本模式性格结构。一个文化分子的基本性格结构之与同一文化中别的文化分子的基本性格结构相同的地方，就是他所住的文化塑造成的。我们要发现一群文化分子的基本模式性格结构，也须从这里着眼。例如，中国

农人的爱保守,安于现状,容易满足、不喜远游,并对新奇习俗趋向拒绝。之所以如此,主要系他们所住的文化环境形成。游猎民族的性格就不是这样的。性格是人最真实的一部分。要一个成年人改变住宅也许不难,可是要他改变性格等于要他的老命。依此,要我们放弃自己原有的文化来接受另一种文化,其引起的问题的深刻和严重与要成年人改变性格完全同质。尤其是中国文化,它的**适应平面**(adaptation level)这么高悬,要它放弃自己而全盘接受西方文化,那简直跟要一位"学富五车"的人尽弃所学而一切从头学起那样不容易。

中国能否把自己的文化完全洗刷干净,再来全盘接受西方文化问题,并不完全是中国文化和西方文化相对待的一个特殊问题。在中西文化之相对待的问题背后,尚有一个普遍问题。这个普遍问题就是前述任何两个文化相接触时所发生的濡化作用的问题。这个问题,当西方文化和中国文化接触时固然会发生,当西方文化和印度文化接触时也会发生,当西方文化和非洲文化发生时同样会发生。这个问题的性质既是如此,于是我们谈到西方文化时就怏怏不快固然大可不必,我们谈到西洋文化时欣然色喜也是多余的事。这个问题,固然容易引起情绪反应,可是在当今之世各种文化接触频繁的时候尤有实际的重要意义。

时至今日,群际成见、特殊利益、文化硬度、有害生物逻辑的特殊风俗习惯,正被一种日渐形成中的世界性的文化力量所冲洗着。这一世界性的文化力量就是从西方文化里透脱而出的科学与技术力量。这一力量正在消蚀各种文化的独特性。世界文化发展之大趋向的确是如此。不过,横在这一趋向的道路上的问题并不简单。文化是有惯性的东西。这种惯性并不藏在石头里面,而就在人里面。华勒士(Anthony Wallace)根据他研究美国西北部艾科斯印第安人(Iroquois Indians)的文化濡化的结果,提出一项为大家所接

受的看法。他说,如果要将一个文化改变成为一个外来文化,那么必须改变这一文化里的文化分子之基本模式性格结构。如果这一外来文化的形式与之格格不和,那么要这一原有文化变成这一外来文化,在一代人之间根本是办不到的事。佛教与中国人的性格比较调和,因此佛教在中国容易普及;而基督教与中国人的性格比较不调和,因此基督教在中国难得普及。这一对比可作证明。赫鲁维勒(Hallowell)的看法更严格。他说要在三代人之间改变文化分子的基本性格结构,实为不易想像的事。据奇森(Felix M. Keesing)的研究,如果与新生代接触的文化传播者,尤其是像做母亲的人,能够充分接受新的文化传统,那么文化的改变可望在两代人以内完成。然而,即令这话是真的,也不过是将同一问题挪到"与新生代接触的文化传播者能够充分接受新的文化传统"上。怎样可能使他们能够充分接受新的文化传统呢?这个问题还是不易圆满解决。我看见有些大学毕业的年轻母亲,她们也读得懂施巴克(B. Spock)的 *Baby and Child Care*(《育儿法》),可是她们养孩子还是掺有古法。如果她们上面有公婆,那么她们育儿时所用古法可能更多。实际的情形如此,怎能全盘西化?拿我自己作个实例。我是一个有西化意向的中国知识分子。经过二十五年以上的努力,我的思维方式与认知活动已经颇为西化——不,应该说是现代化。可是,我的基本生活情调,无论怎样变动,总脱不掉五四运动以后的文化气氛里培养出来的中国人情调。在我的眼里,我总觉得美国人不必太忙,金钱太多并无益于人生。一个人尚且如此,何况是一群人?

时至二十世纪六十年代,我们似乎已经很"文明化"了。在我们的性格中已经有了相当成熟的"自我"。即令是如此,我们依然保存着人类自古传留下来的古老遗产。[30]这些古老遗产借宗教和民俗传袭下来。宗教和民俗对现代生活依然发生相当的支配作

用，所以这些古老遗产对现代生活依然发生相当的支配作用。例如，受难节、端阳节、结婚宴客、野外营火等等。如前所述，传统中国文化的基本价值取向是"好古"。任何文化都有古老的根源。这本不足为奇。可是，在中国文化里，居于支配地位的思想、伦教和制度正式地法古并且又回过头来把自己躲藏在古里。好像越古越稳当。至少从"述而不作，信而好古"的孔仲尼认真地开端，后来的大儒，一层堆上一层地在古根上涂油漆并加装潢。如前所述，即令是在事实上反古的变法人物，也不得不"托古改制"，借古打古。二千多年来的中国文化，特别是在制度方面，主要是围绕传统的轴心来器化古道和补充古道。离开了古道，中国文化分子好像就走投无路了。古之支配力这么大，古的珊瑚岛堆积的这么厚，要在短短的时间铲除，来实行全盘西化，其"碍难实行"，不是很显然的吗？

主张"全盘西化"的人士不明了文化的变迁不可能一蹴而就，文化特征的吸收也不是说要吸收就能吸收的。任何人不可能把他们代代相传的文化从后门完全赶出去，从前门把一个新文化像迎新娘子似的迎进来。文化的变迁无论怎样是有联续性的。每个新的文化特征，细细追溯及分析起来，常是以过去的文化特征作要素组合而成的。我们试想汽车的出现，有赖于过去的发明有多少件！在社会组织方面的新发明，情形还是相似。欧洲同样技术的工人工会组织导源于中世纪的基尔特(guilds)。而基尔特又是早期城市商人因要抵抗封建领主的侵略而互相组织起来的。这里就有一个联续的发展。牛顿说："我看的比较远，因为我是站在巨人肩背上。"这里所说的巨人，就是人类。靠着人类的努力，大发明家才有所凭借。我们不要想到实行一次"文化洗脑"，来欢迎西方文化。这既不可能，又无必要。陈序经们热心有余，认知不足。[31]

*　　　　*　　　　*

注　解

❶ 见《充分世界化与全盘西化》,《胡适文存》第四集卷四。

❷《胡适文存》,第三集,卷一,《我们对于西洋近代文明的态度》。

❸ See Notes and Queries on Anthropology, 1954.

❹ 同❷,页三—四。

❺ 在学习历程中,要学习获致效果,有时可用激励的方法。在由激励所得效果之上,再加以激励,便是加强激励。就道德行为来说,例如,一再要人“你必须学好”,“你必须讲气节”,“你不可见利而丧失所守”。这些话初次说几遍,也许有点效果;可是,如果老是说下去,而没有任何酬报(广义的)随之而来,那就成了空话,甚至使人听了厌烦。这是一个心理学的问题。传统的道德夫子很少了解这个问题。彼等不了解这个问题与实际的社会文化情境的关联,穷年单纯地拿“义之所当为”来训人。所以,结果常常空无所得。

❻ 同❷,页四—页五。

❼ 同❷,页五。

❽ 同❷,页六。

❾ 参看《胡适文存》第四集卷一,《说儒》。

❿ 同❷,页六—七。

⓫ 同❷,页九—一〇。

⓬ 同❶,页一三。

⓭《胡适文存》第三集卷一,《请大家来照照镜子》,页二一—二三。

⓮ 在科学方法论里,波柏尔(K. Popper)所说的“价值”,不是通常的意义,而是说我们在作一方法论的决定时所作的“权衡”。当一个理论科学家对于同一题材面临两个不相容的假设或理论时,就得作一选定的“权衡”。

See Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London, 1960, Chapter Ⅰ, Chapter Ⅱ.

⓯《论语》,《子张》第十九。

⑯ 陈序经,《中国文化的出路》,上海,一九三四年,第五章,《全盘西化的理由》。标点符号略有改作。

⑰ 同⑯。

⑱ B. Russell, *Unpopular Essays*, 1951, p. 8.

⑲ 有的文化把规范特征放在最高层级,有的文化把艺术特征放在最高层级。这样一来,就增加比较的困难。

⑳ 同⑲。

㉑ 同⑳。

㉒ 同⑲。

㉓ 同⑳。

㉔ Karl Jaspers, *The Perenial Scope of Philosophy*, New York, 1949, The Philosophy of the Future, cited from *Philosophy for a Time of Criss*, edited by Adrienne Kock, New York, 1960, p. 323.

㉕ 《列子》,卷七,《杨朱》第七。

㉖ Erich Fromm, *The Art of Loving*, p. 3.

㉗ Joost A. M. Meerloo, Brainwashing and Menticide: Some Implication of Conscious and Unconscious Thought Control, 1959, in *Identity and Anxiety*, p. 514.

㉘ Daniel Bell, *The End of Ideology*, New York, 1962, p. 267.

㉙ F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, The University of Chicago Press, 1960, p. 2.

㉚ Herbert Marcuse, *Eros and Civilization*, New York, 1962, p. 53.

㉛ 严格地说,主张全盘西化的人,连"全"、"盘"、"西"、"化"这四个汉字也不能用,用了就不算全盘西化。

第十章 中体西用说

一 时代的背景

我在这里所说的“中体西用说”，是张之洞的“中学为体，西学为用”这一著名论说的缩写。

提起“中体西用说”，许多人士以为是张之洞个人的创造。如果这是一个印象，那么是一个颇成问题的印象。张之洞的中体西用说之所以出现并且得到迄今为止的这么广泛的赞同，是许多原因辐辏成的。

第一，张之洞这种言论根本也是中国文化对西方文化冲击的一个反应。一群文化分子，位于同一文化基线上，对于同一刺激，自然可能作相同或相似的反应。这是不足为奇的事。

在张之洞发表中体西用说以前，若干比较通达的士大夫，尤其是必须处理实际事务的士大夫，已经滋生了中体西用的观念。张之洞的高明处，是能对这类说法集大成。自南京条约签订以后，恭亲王的思想里，就有中体西用的观念。我们看第七章所列他与倭仁的论辩就可知道。薛福成在一八九三年说：“夫道德之蕴，忠孝之怀，诗书之味，此其体也。而论致用于今日，则必求洞达时势之英才，研精器数之通才，练习水陆之将才，联络中外之译才。体用

兼赅上也，体少用多次也。”郑观应在《西学》里说：“……学校者，人才所由出。人才者，国所由强。故泰西之强，强于学，非强于人也。然则，欲与之争强，非徒在枪炮战舰也。强在学中国之学，而又学其所学也。今之学其学者，不过粗通文字语言，为一己谋衣食。彼自有其精微广大之处，何尝稍涉藩篱？故善学者必先明本末，更明所谓大本末而后可。以西学言之，如格致制造等学，其本也（各国最重格致之制。英国格致会颇多，获益甚大。讲求格致新法者，约十万人）。语言文字，其末也。合而言之，则中学其本也，西学其末也。主以中学，辅以西学，知其缓急，审其变通。操纵刚柔，洞达政体。教学之效，其在兹乎？”当时这类言论迭出。

第二，在中国文化的传统里，一种说法要获得广泛的赞同，通常有两种对演的形式；而根本不是靠“拿证据来”！胡适提倡“拿证据来”！这好像是说，只要拿出证据来，不怕你不相信。如果胡适真的这么想，那么真是未曾透视到人类心灵的里层。从古到今，从中到外，有许许多多的人，即令你把证据吊在他们的鼻子上，他们还是不相信的。这是怎么回事呢？真人（Homo sapiens）的奇妙之处就在这里！（一）小问题容易诉诸证据来解决；大问题不容易诉诸证据来解决。考据上的问题，一般人士容易而且愿意诉诸证据来解决。历史性的重大问题就不容易诉诸证据来解决；并且即令拿得出证据出来，也很少人“愿意”诉诸证据来解决的。胡适本人不是也不可能是事事求证的。他早期的“西化”和“自由”等言论，只能算是一些大的主张。大的主张是非常之难得靠有穷程序来作决定性的印证的。至于胡适晚期的许多言论只能算是附和一股烟雾的“客气话”。这样的话更谈不上能拿证据来印证。（二）构造简单的问题容易诉诸证据来解决，构造复杂的问题就不容易诉诸证据来解决。因为，我们要解决一个构造复杂的问题，所需要的知识构造通常也是复杂的。例如，我们要列举证据来说明第一次世

界大战何以发生，这是一个相当复杂的问题。对于这个问题，历史家不容易找出一个定论。（三）直接的问题容易诉诸证据来解决，间接的问题不容易诉诸证据来解决。例如，我们要证明一个人为什么手臂流血，我们很容易说是因为一个精神病患者咬了他几口。但是，我们要研究这个人为什么变成了一个精神病患者，就得明了他所在的社会文化背景，并且在这个背景中去找出他致病的特定证据。这是一件困难的工作。“拿证据来”不是一件简单的事！

在中国文化的传统里，一种说法要获得广泛的赞同，首先必须取得大家所敬重的地位。一个匹夫，在他还是一个亭长或小和尚的时候，他说的话很少人理睬。可是，如果他的运气佳，从血海骨丘里爬出来作了皇帝，那么他说的话就成“圣旨”。“圣旨”是不会错的，普天之下，都得对之洗耳恭听。依此，任何言论，只要经过皇帝的言论之钦可，也易颁行四海。另一种情形就是一个发言者取得了公认的“圣人”地位。任何人只要是取得了这个奇特的地位，他的一言一语一字一句不愁没有儒生来小心翼翼当作圣经圣典来注释。当然，历代的“圣主”也没有不兼作“圣人”的。这是发言有效的“正统”类型。然而，一网打不尽所有的鱼。中国历代固然有这么多的“圣主”兼“圣人”占据着优越的发言地位，可是也常有言论上的陈涉、吴广从草堆子里冒出来。这类江湖奇侠，常常利用一般人内心的焦虑，及生活的疾苦，说些柏拉图式的天国。这种奇侠也常能赢得听众。在中国一治一乱的循环之中，夹在中国的老百姓，用右耳听“圣君之言”，用左耳听“惑众妖言”。

张之洞在发表中体西用说时，他已经取得发言的优越地位。中国向来是人微则言轻，人大则言重。“张之洞出身科甲（同治二探花授编修），自同治十一年任四川学政，历为显宦几四十年。其学识之赡博，足以代表当时知识分子，且足以代表通籍之文人。张氏勋业功名，于晚清已为海内重望，士大夫阶级之表率，故其言论

影响甚大。"❶

这还不算。他的这种言论又得到皇帝言论的钦可。我们看"上谕"是怎么说的：

> 光绪二十四年六月初七日奉上谕："本日翰林院奏，侍讲黄绍箕呈进张之洞所著《劝学篇》。据呈代奏一折，原书内外各篇朕详加披览，持论平正通达，于学术人心大有裨益。著将所备副本四十部由军机处颁发各省督抚学政各一部，俾得广为刊布，实力劝导，以重名教而杜危害。钦此。"❷

有皇权来大力提倡，既可减少阻力，又可增加这种言论的地位和声威。

第三，张之洞把中体西用说和御夷图存联系起来。倡一说而与御外图存或富国强兵联系起来，这在近百年来的中国知识界几乎成了一个公式。中国近百年来的变法、维新、革命，讲这种那种的意底牢结，从事这样那样的运动，都直接或间接与这个大题目有关；因此也可以拿这个大题目作轴心来说明。自甲午中日战争以后，德国占领胶澳，俄国占据旅顺大连。列强瓜分中国的说法，震惊朝野。士大夫群起，奔走御夷，呼号图存。是在这样的背景之下，张之洞提出他的中体西用说的。他说：

> ……鲁弱国也。哀公问政，而孔子告之曰："好学近乎知；力行近乎仁；知耻近乎勇。"终之曰："果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强。"兹《内篇》所言，皆求仁之事也。《外篇》所言，皆求智、求勇之事也。夫中庸之书，岂特原心杪忽校理分寸而已哉？孔子以鲁秉礼而积弱，齐、邾、

吴、越皆得以兵侮之，故为此言以破鲁国臣民之聋瞆，起鲁国诸儒之废疾，望鲁国幡然有为，以复文武之盛。然则无学、无力、无耻则愚且柔；有学、有力、有耻则明且强。在鲁且然，况以七十万方里之广，四百兆人民之众者哉？吾恐海内士大夫狃于晏安而不知祸不将及也，故举楚事。吾又恐甘于暴弃而不复求强也，故举鲁事。《易》曰："其亡其亡，系于苞桑。"惟知亡则知强矣。……❸

第四，张之洞的旧学固然不错，可是他服官几四十年，毕竟不是一个纯粹的书生。他是深明"现实政治"的。在现实政治的考虑之下，他借《劝学篇》来实现两件事：一、弥缝日渐滋长的汉满之见。在《劝学篇》的"开宗明义"里，张之洞劝人"同心"："讲求富强、尊朝廷、卫社稷为第一义"；并且要"君臣同心，四民同力"。他在"教忠"里说："自汉唐以来，国家爱民之厚，未有过于我清圣者也。"❹二、他借"正权"说，来阻抑当时日渐抬头的民权思想。❺合一与二，《劝学篇》隐然有巩固皇权及平抑革命的作用。他的中体西用说是在这种作用里烘托之下冒出来的。在从专制到革命的过程中，常有缓冲的人物和思想出现。张之洞就是这种人物。《劝学篇》所表现的就是这种思想。中体西用论是这种思想的文化层面。

二　中心的论旨

张之洞的中体西用说，并不是像幼稚园的孩子"排排坐，吃果果"，把中学与西学平等看待。这样会损伤中国文化的尊严，因而不会为士大夫所接受的。他是将中学为主，西学为辅；中学居先，西学居后；中学是本，西学是末；中学存于内，西学形于外。他说的很清楚：

今欲强中国、存中学,不得不讲西学。然不先以中学固其根柢,端其识趣,则强者为乱首,弱者为人奴。其祸更烈于不通西学者矣。近日英国洋文报讥中国不肯变法自强,以为专信孔教之弊。此大误也。彼所翻四书五经,皆俗儒村师解释之理,固不知孔教为何事,无责焉耳。浅陋之讲章,腐败之时文,禅寂之性理,杂博之考据,浮诞之词章,非孔门之学也。簿书文法,以吏为师。此韩非、李斯之学,暴秦之政所从出也。俗吏用之,以避事为老成,以偷惰为息民,以不除弊为养元气。此老氏之学,历代末造之政所从出也。巧宦用之,非孔门之政也。孔门之学,博文而约理,温故而知新,参天而尽物。孔门之政,尊尊而亲亲,先富而后教,有文而备武,因时而制宜。孔子集千圣、等百王、参天地、赞化育,岂迂陋无用之老儒,如盗跖所讥,墨翟所非者哉?今日学者必先通经,以明我中国先圣先师立教之旨;考史以识我中国历代之治乱,九洲之风土;涉猎子集,以通我中国之学术文章。然后择西学之可以补吾阙者用之,西政之可以起吾疾者取之。斯有其益而无其害。如养生者,先生谷气,而后可饫庶羞;疗病者,先审藏府,而后可施药石。西学必先由中学,亦犹是也。华文不深者不能译西书。外国各学堂每日必诵耶稣经,示宗教也。小学堂先习蜡丁文,亦存古也。先熟本国地图,再览全球图,示有序也。学堂之书,多陈述本国先君之德政。其公私乐章,多赞扬本国之强盛,亦爱国也。如中士而不通中学,此犹不知其姓之人,无辔之骑,无柁之舟。其西学愈深,其疾视中国亦愈甚。虽有博学多能之士,国家亦安得而用之哉?[6]

这篇文章成了近六十余年来许多人士关于文化思想的圭臬。张之洞认为采西学是为了"补吾阙"和"起吾疾"。复次，学人士子在习西学之先，必通中学，否则"其西学愈深，其疾视中国亦愈甚。"这样的人即令学问很好，也不能为国家所用。张之洞这种想法，近几十年来，已经被铸成半新旧人物的文化思想之基本模型。即令到了二十世纪下半叶，尽管许多人士喜欢电冰箱和电视机，这种想法却改头换面的时常出现。

关于当时的维新思想和守旧思想之争，张之洞已经洞见：

> ……图救时者言新学，虑害道者守旧学，莫衷于一。旧者因噎而废食；新者多歧而亡羊。旧者不知通；新者不知本。不知通，则无应敌制变之术；不知本，则有菲薄名教之心。夫如是，则旧者愈病新，新者愈厌旧。交相为愈，而恢诡倾危，乱名改作之流，遂杂出其说，以荡众心。学者摇摇，中无所主；邪说暴行横天下。敌既至，无与战。敌未致，无与安。吾恐中国之祸不在四海之外，而在九州之内矣。……❼

于是，他提出调和的办法。这种办法，对于中国近六十多年的教育宗旨也是有相当影响的。他说：

> ……其学堂之法，约有五要：一曰新旧兼学。四书五经、中国史事、政书地图，为旧学。西政、西艺、西史为新学。旧学为体，新学为用，不使偏废。……❽

在这段话里，张之洞用枚举的方法划分了他所谓的"旧学"和

“新学”;并拿“不使偏废”作为他解决新旧冲突的办法。“不使偏废”这种话遗害无穷!

三 批评的分析

从上面所开列的,我们可以明了张之洞的“中学为体,西学为用”说的论旨。他的这种说法问世以后,得到许许多多人士附和。梁启超说:“甲午丧师,举国震动。年少气盛之士,疾首扼腕言‘维新变法’。而疆吏若李鸿章、张之洞辈,亦稍稍和之。而其流行语,则有所谓‘中学为体,西学为用’者。张之洞最乐道之,而举国以为至言。”[9]举国以为至言的话,不一定就是真理。是真理的话,不一定就举国以为至言。一种话是否真理,与是否为大多数人以之为至言,毫不相干。张之洞的“中体西用”说,虽然举国以为至言,却是根本不通。

何以呢?

这有下列几个理由:

第一,张之洞把“体”与“用”分成两橛,只是字面上的功夫。在实际上而不是在纯思辨中,任何文化要件的存在不可能有形上与形下的截然划分。既然如此,于是“体”和“用”的划分也就毫无依据了。我们在前面第三章说过,一个文化有规范特征和器用特征。我们说一个文化有这两个特征,严格说来,这是一种由抽象的思想作用而得到的构造(construct)。[10]就一个文化之实际的存在而言,并没有这种分殊。这也就是说,就一个文化之实际的存在而言,器用特征不能完全独立于规范特征;同样,规范特征多少系受到器用特征的限制或影响甚至于支配的。如果一个文化发生变动时,出现了器用特征改变规范特征或迫使规范特征不得不改变,那么便是一件相当严重的事。保守人士对于这种变动尤会感到刺痛和沮

丧,从这种刺痛和沮丧可反激起复古和卫道的情绪及其理由化(rationalization)。在一个文化的实际中,规范特征和器用特征常常是互相渗透的(interpenetrating)。住屋是属于器用特征的,但它常受到规范特征的预先规范。同是住屋,"督军衙门"和"农家舍"是不同的。同样是穿衣,皇帝的"制服"和宰相的"制服"不可能相同。"男女授受不亲"是属于规范特征的。"坐公共汽车"是属于器用特征的。现在女子可以乘搭公共汽车,男女杂坐,摩肩接踵。这一器用特征就把"男女授受不亲"的规范打破了。在文化变动时代,由器用特征的改变而引起规范特征改变的情形,真是不胜枚举。这类改变的事实,逼着所谓的"体"和"用"之分根本不能成立。我们在这里引用李亦园所举实例来证明:

……可是改变一件事也并非容易。有时操之过急,可以破坏整个文化的体系,而使该民族深受痛苦。一个最极端的例子是 Yir Yoront 族的澳洲土人与他们的石斧头的故事(Sharp, 1952)。十九世纪的欧洲人把铁斧子传入,引起了澳洲土人经济、社会、宗教各方面的大变革,并使他们的文化传统、社会秩序濒临解体。这实非那些欧洲人所能料到的。在欧洲人没有来之前,澳洲土人的文化仍停留在旧石器文化的阶段,他们不知种植,更不知金属器。他们以一小群人在一定的区域营最原始的采集、打猎生活。女人们采集树根、野菜及虫类;男人则猎取袋鼠等野兽。他们唯一重要的工具是装有木柄的石斧子。这种石斧头虽很简单,却与澳洲人的整个文化社会体系息息相关。在 Yir Yoront 族居住的区域中并没有制造石斧的岩石。这种岩石必须经过一连串的交易从很远的地区换来的。交换岩石通常在举行"图腾"仪式同时进

行。由于这交换的行为使各部族的人构成密切的关系圈。岩石交换后打制成石斧的手续只有年长的男人才有能力为之。因为只有年长的老人才能辨认石质而依其文理打制成斧子。所以石斧就成为老头子的“专利品”。家中的女人孩子要用斧子,必须向老人借用。由此更增加老头子的社会地位。老头子是群中的首领。其他的女人,青年人,小孩都是从属的地位。实际上石斧在这父系的社会中已成为父权男权的象征了。石斧子的存在不但代表男性父系的特权,而且形成了澳洲土人社会财产所有权的基本观念。可是当欧洲人把铁斧子传入后,首先得到的是女人,青年人和小孩。因为他们与传教士的接触最多。无疑的,铁斧子传入轻易地就把石斧子淘汰掉了,于是由石斧子代表其权力的老人便失去其重要性了。他们反而须求之女子和小孩以便借得铁斧,整个社会的关系便倒置了。同时由于石斧被弃用,岩石的交易便不需要了。原有维持的族与族的关系以及图腾仪式也就破坏无遗。更重要的是石斧子所象征的财产所有权制度也破坏了。在这种情形下,作为社会构成主要的因素的父权不存在。作为一般行为规范的所有权观念没有了。维持人类与自然和谐的图腾崇拜以及部族关系消失了。(Radcliffe-Brown, 1952: 166—175)Yir Yoront族的澳洲土人便在无形中逐渐走上社会解体的道路上去了。[11]

照张之洞的说法,这一部族澳洲土人的宗教,父权,社会关系,文化传统,所有权的观念,以及行为规范,构成所谓“体”;石斧子则是“用”。欧洲人闯入,没有去碰这个部族的“体”,只把铁斧来换石斧,即将“西用”来代替“澳用”。这也就是“澳体西用”。结果,整个

"澳体"被这点小小"西用"所"颠覆"殆尽。这样看来,张之洞及其附和者划分体用,并要把西用附在中体上,是没有可靠根据的。

也许有人说,澳洲土人部族的旧石器文化,怎可跟堂堂中国的高级文化相提并论呢?自然,中国文化还不至于那么不济事,能被区区的铁斧砍倒。可是,就中国文化的"体"和西洋文化的"用"之接触广袤来说,中国文化所遭遇的问题和澳洲该族文化所遭遇的问题完全相同。自西方近代工业文化勃兴以来,全世界一切古老文化所面对的问题与中国文化在基本上是相同的。只是反应方式不一样罢了。何况将哪一个文化看作是"高级文化",哪一个文化看作是"低级文化",这常常是民族文化诗人的心情流露呢?一个真正本着客观态度与科学方法来研究文化问题的文化人类学家,反而不轻易说哪一个文化是"高级文化",而哪一个文化是"低级文化"的。

自中英战争以来,中国文化所面临的大问题,就是"西用"大批涌到,摇撼着"中体"。中国老人目前的社会地位,比六七十年前怎样?中国妇女一向是在严格的"礼教"笼子里装着的。在"礼教"笼子里装着的妇女,是不许和一般男性接触的,一般男性也不许和她接触。如果在六七十年前,妇女被陌生的男性妇科医生在身上摸索敲打,这"成何体统"?可是,现在却是司空见惯了。为什么有这样的态度改变呢?因为妇女们及其关系人觉得健康比礼教更重要。这岂不是"西用"打翻了"中体"么?自中西文化大规模接触以来,这样的事例真是不胜枚举。这类事例都实实际际地告诉我们,没有能够独立于"用"而巍然自存的"体"。

第二,所谓独立于"用"而且可与之截然划分为二的"体",是而且只是一个玄学的构想(a metaphysical fiction)。这样的构想,只是玄学家的游戏,对于"经世致用"毫不相干。如果张之洞及其附和者所作的与"用"相对待的"体"尚有与"经世致用"关联的积极意

义，那么他们所谓的“体”就不可能是所谓绝对的“道体”，而是在相对关系里的相对的“体”。如果纯粹科学是应用科学的“体”，那么应用科学相对于纯粹科学而言就是“用”。然而，相对于增进人类福利及减少疾疫灾害这些“用”而言，应用科学又是“体”了。许多人士认为道德伦范及政教制度是不可侵犯的“体”。可是，相对于维系人心及社会秩序而言，这些项目都是“用”。如果道德伦范及政教制度不能发生这些“用”，那么对人生和社会将毫无关系。如果道德伦范及政教制度对人生和社会毫无关系，那么所谓体用之分也就变得毫无意义了。

如果一定要分体用才觉过瘾的话，那么中学有中学之体，也有中学之用；西学有西学之体，也有西学之用。在这个问题上，严又陵的见解比张之洞等通透：

> 善乎金匮裘可桴。孝廉之言曰：体用者，即一物而言之也。有牛之体则有负重之用；有马之体则有致远之用。未闻以牛为体以马为用者也。中西学之异也，如其种人之面目然，不可强谓似也。故中学有中学之体用，西学有西学之体用。分之则两立，合之则两亡。议者必欲合之而以为一物，且一体而一用之，斯其文义违舛，固已名之不可言矣。乌望言之而可行乎？[13]

除了在文字上以外，我们在实际上找不到不出自“中体”的“中用”。文化的基本前题和价值是“体”。这个“体”对“用”就发生规导作用。中国有“皇帝至上”的“体”，就有臣奴百官的“用”。同是一个人，在把人当作“目的”来看的文化价值中，就是享有不可渡让的基本人权的主体；在把人当作工具来使用的文化价值中，只是一个小数点而已。自中英战争碰到西方文化以后，“中体”之不行，便

由“中用”之不行而暴露。中国古人重仁义而不尚“机变之巧”。这一“体”发展下来,就不会产生如西方的工业文明。中国历来自视为“夏”,而以“夷狄”视人。有这样的观念横在心里,自然不求也不屑于了解外人;不去学习“夷语”;正科出身的人以进同文馆为可耻的事;为办理“夷务”而“去父母之邦”为“事鬼”。所以,“体”不行,常使“用”不行。五行生克的说法是中医的“体”。树皮,草根,虫壳,兽角,石块,是中医的“用”。我们认为这些“用”不中用,改“用”西药。这一改掉,连带把五行生克的神话也换掉了。我们进而采用西医的科学医理。这是由“西用”而推翻了“中体”,终于到达了“西体”的程序。经济更是这样。现在“经济起飞”的发财实践把“君子忧道不忧贫”等“中体”扬弃到九霄云外。所以,“用”改变了,“体”也常因不易维持原有的内容而改变。

至少,在这种情形之下,所谓的“体”不能不受到拉德非得(Robert Redfield)所说的“弯曲”。一个旧社会在向新社会蜕变时,某些基本价值和道德伦范往往是变动最迟滞的一层,因此也往往是最后改换的一层。在这一交替的阶段,有许多德目或伦范实在是行不通了,可是大家又不能不口头奉行,或勉强敷衍。于是,有许多不调和或“不自然”的行为出现。这就是德目或伦范被“弯曲”了的现象。例如,下车二人抢着付钱,上馆子双方抢着会账,虽然大家并不一定十分热心。在婚姻问题上,“父母之命”的伦范,老一辈的人常坚持,年青的一代人常反对。现在,这一伦范在新旧二力的对拉之下,被“弯曲”得快要折断了。在社会文化的激变中,这类的“体”被新旧二力“弯曲”了的事例,简直触目皆是。由此可见张之洞所提出的“中体西用”说只是一种观念方面的糅杂,并没有经验的事实作基础,在理论上尤其不通。严格地说,“中体西用”说是一种非驴非马的说法。

四 影响扩大的原因

依据以上的解析，我们可知“中体西用”说是一种根本无法成立的说法。既然如此，何以附和的人这么多呢？问题就在这里。我们要分析一下：

第一，梁启超说是由于“学问饥荒”。他说张之洞的“中学为体，西学为用”之所以“举国以为至言”，是：“盖当时之人，绝不承认欧美人除能制造、能测量、能驾驶、能操练之外，更有其他学问。而在译出西书中求之，亦确无他种学问可见。康有为、梁启超、谭嗣同辈，即生育于此种‘学问饥荒’之环境中，冥思枯索，欲以构成一种‘不中不西、即中即西’之新学派，而已为时代所不容。盖固有之旧思想，既深根固蒂；而外来之新思想，又来源浅觳，汲而易竭。其支绌灭裂，固宜然矣。”[13]

梁启超的这一说法固然不算错——他说对了一部分，可是他还没有把基本的原因说出。

第二，从文化人类学的观点看，“中体西用”说之所以这样受一般中国文化分子欢迎，是由于文化的“综摄作用”所致。在两个不同的文化发生濡化作用时，甲文化将原有文化特征与外来文化特征联结在一起。有的时候联结得颇为调和；有的时候联结得不调和。在器用方面，既穿长衫又穿西装裤；在行为模式方面，既举手行军礼又点头示意；在思想方面，既讲宋明理学又大谈康德、黑格尔，这都是文化的综摄现象。一切民族对于不熟悉的事物尤其是观念，常常借着自己早已熟悉的事物和观念来解释。这也是把外来文化的要件综摄到自己的文化里去。例如，有人不懂得什么是“社会主义”，宣传人就说这是“国计民生”；有人不明白什么是“民生”，宣传人就说这是“民为贵，君为轻”。这么一来，便是把外来文

化的观念纳入自己文化的架构里去了。“中体西用”说就含有这样的综摄情形。既然是“中学为体”，就是原有的道统，基本价值，以及道德伦范等主柱和建构不改。既然是“西学为用”，就是把西方的器用之学补入这一建构中来。

这种想法，并不一定只有在中西文化接触的中国才发生。在文化的综摄作用发生的许多文化域常易发生。埃及就是其中之一。埃及也有一个张之洞。他的名字叫做莫罕默德·阿布督(Shaikh Mohammed Abdu)。无独有偶，他在埃及，像张之洞在中国一样，也有显赫的地位。张之洞做过学政，写过《劝学篇》的著作。莫罕默德·阿布督起初作过伊斯兰教寺院大学教师。在本世纪初他起而作埃及的大释经官。他在自己的著作里，企图把伊斯兰神学与近代科学调和起来，并且运用他的影响力，把科学课程包括在寺院大学里。这正好是“埃学为体，西学为用”。

莫罕默德·阿布督的成功和失败与张之洞的成功和失败也很相似。他无力把埃及的乌拉玛(ulama)与埃及神学同西方科学真正融合起来。他的影响，跟中国的张之洞一样，只限于一般受过教育的人。埃及的乌拉玛与西方近代思想是格格不入的。希瑞亚(shria)是圣律。这一圣律系由可兰经和古代先知的传统承袭下来的。正统的伊斯兰教认为它里面包含人生的充足的规律。而乌拉玛又因为足以凝结希瑞亚圣律的官方要素，这更增加它与近代西方思想格格不入之处。[13]

第三，中国的传统知识分子被教导以中国文化的优越论及万事自足论。夷人的一切低于中国。中国要向夷人学习，乃一不可想像的事。中国什么都有。万一有什么东西为夷人所有而为中国所无，那一定是东土失传，流向夷域的。连代数学也是“东来法”。[15]自南京条约以后，由于抵不住坚船利炮，忽然要中土之士师事夷人，习夷人之学，这无异于宣告前此持执的那些观念的总破

产。这个"精神打击"太大了,没有几个学人士子吃得消的。为了守护自己的"心灵堡垒",最便捷的法门是死守中学孔孟道统,坚不承认西学。但是,为客观的事势所逼,又死守不下去。正在这一心情紧张的关头,张之洞正式地提出"中学为体",这把本体顾住了,自尊心也保住了;又接着提出"西学为用",这无关宏旨,习点末艺可以御夷。这种主张真是"两全其美",恰合需要。所以,它能不胫而走。

第四,这一点是关于一般中国知识分子为什么在观念上容易接受"中体西用"说,和经由什么通路来接受这一说法。中国知识分子接受大规模的说法,极少主动地通过逻辑的思考和借经验知识来支持。一般而论,他们是常常被动地受已有的观念势力的支配。比如说,假若唯物论是一种流行的思想,唯心论也是一种流行的思想,并且二者势均力敌,那么他们因受这两种思想的压力而常常在心里向量地弄成心物二元论。许多中国知识分子常常把自己在思想学问上的见地和应世处群不分。依此,他们平时不喜所谓"趋于极端",他们怕因思想见解太与众不同而陷于孤立;他们平时就爱上了"折衷至当"这类可以不必用太多思想的思想方式。许多知识分子对于处理观念问题的态度已经铸成这样的基本倾向。既然如此,正当中学及西学的主从之争难分难解之际,张之洞提出"中学为体,西学为用"的说法,真是渠成水到的一种排争解讼的方式,大家不由得不接受。至于这一说法究竟通不通,就很少人认真去分析了。

五 一个翻版

张之洞的"中体西用"说是一八九八年问世的。在这一说法问世以后三十七年,出现了一个翻版。张之洞真是"精神不死"!一九三五年何炳松等十教授发表"中国本位的文化建设宣言"。这就

是有名的“十教授宣言”。宣言里说：

> 在文化的领域中，我们看不见现在的中国了。……中国在文化的领域中是消失了；中国政治形态，社会的组织，和思想的内容与形式，已经失去它的特征。由这没有特征的政治，社会，和思想所化育的人民，也渐渐的不能算得中国人。……要使中国能在文化的领域中抬头，要使中国的政治，社会，和思想都具有中国的特征，必须从事于中国本位的文化建设。……⑮

为着要建设“中国本位的文化”，他们将中国过去的文化作了一个梗概的回顾：

> 中国在文化的领域中，曾占过很重要的位置。从太古到秦汉之际，都在上进的过程中。春秋、战国形成了我们的希腊、罗马时代。那真是中国文化大放异彩的隆盛期。但汉代以后，中国文化就停顿了。宋、明虽然还有一个新的发展，综合了固有的儒道和外来的佛学，然而并未超出过去文化的范围，究竟是因袭的东西。直到鸦片战争才发生了很大的质的变动。巨舰大炮带来了西方文化的消息，带来了威胁中国步入新时代的警告，于是古老的文化起了动摇，我们乃从因袭的睡梦中醒觉了。随着这种醒觉而发生的，便是曾国藩、李鸿章的“洋务”运动，康有为、梁启超的“维新”运动，孙中山先生的“革命”运动。……民国四五年之交，整个中国陷在革命顿挫，内部危机四伏，外患侵入不已的苦闷中。一般人以为政治不足以救国，需要文化的手段，于是就发生了以解放思想束

缚为中心的五四文化运动。经过这个运动，中国人的思想遂为之一变。……[17]

中国的情形演变到这种地步，那么，中国的文化应该怎样建设呢？为了解答这个重大的问题，不同的看法产生了不同的答案；但是他们都不赞同：

有人以为中国该复古，但古代的中国已成历史；历史不能重演，也不需要重演。有人以为中国应完全模仿英、美：英、美固有英、美的特长，但非英、美的中国应有其独特的意识形态；并且中国现在是在农业的封建的社会和工业的社会交嬗的时期，和已完全进到工业时代的英、美，自有其不同的情形；所以我们决不能赞成完全模仿英、美。除却主张模仿英、美的以外，还有两派：一派主张模仿苏俄；一派主张意、德。但此错误和主张模仿英、美的人完全相同，都是轻视了中国空间时间的特殊性。[18]

他们要怎样呢？
在建设的进程中，我们应有这样的认识：

一、中国是中国，不是任何一个地域，因而有它自己的特殊性。同时，中国是现在的中国，不是过去的中国，自有其一定的时代性。所以我们特别注意于此时此地的需要。此时此地的需要，就是中国本位的基础。

二、徒然赞美古代的中国制度思想，是无用的；徒然诅咒古代的中国制度思想，也一样无用；必需把过去的一切，加以检讨，存其所当存，去其所当去；其可赞美的良好

制度伟大思想,当竭力为之发扬光大,以贡献于全世界;而可诅咒的不良制度卑劣思想,则当淘汰务尽,无所吝惜。

三、吸收欧、美的文化是必要而且应该的,但须吸收其所当吸收,而不应以全盘承受的态度,连渣滓都吸收过来。吸收的标准,当决定于现代中国的需要。

四、中国本位的文化建设,是创造,是迎头赶上去的创造;其创造目的是使在文化领域中因失去特征而殁落的中国和中国人,不仅能与别国和别国人并驾齐驱于文化的领域,并且对于世界文化能有最珍贵的贡献。

五、我们在文化上建设中国,并不是抛弃大同的理想;是先建设中国,成为一整个健全的单位,在促进世界大同上能有充分的力。……⑮

这些言论,我看不出有多少实质。当时胡适力加评驳。胡适说道:

十教授在他们的宣言里,曾表示他们不满意于"洋务"维新时期的"中学为体,西学为用"的见解。这是很可惊异的!因为他们的"中国本位的文化建设"正是"中学为体,西学为用"的最新式的化装出现。说话是全变了,精神还是那位《劝学篇》的作者的精神。"根据中国本位",不正是"中学为体"吗?"采取批评态度,吸收其所当吸收",不正是"西学为用"吗?

我们在今日必须明白"维新"时代的领袖人物也不完全是盲目的"抄袭",他们也正是要一种"中国本位的文化建设"。他们很不迟疑的"检讨过去",指出八股、小脚、鸦片等等为"可诅咒的不良制度";同时他们也指出孔教、三

纲、五常等等为“可赞美的良好制度,伟大思想”。他们苦心苦口的提倡“维新”,也正如萨、何先生们的理想,要“存其所当存,去其所当去”。

他们的失败是萨、何诸先生们在今日所应该引为鉴戒的。他们的失败只是因为他们的主张里含的保守的成分多过于破坏的成分,只是因为他们太舍不得那个他们心所欲而口所不能言的“中国本位”。他们舍不得那个“中国本位”,所以他们的维新政纲到后来失败了。到了辛亥革命成功之后,帝制推翻了,当年维新家所梦想的改革自然在那大变动的潮流里成功了。辛亥的革命是戊戌维新家所不敢要求的。因为推翻帝制,建立民主,岂不要毁了那个“中国本位”了吗?然而在辛亥大革命之后,“中国本位”依然存在,于是不久大家又都安之若固有之了!

辛亥以来,二十多年了,中国经过五四时代的大震动,又经过民国十五六年国、共合作的国民革命的大震动。每一次大震动,老成持重的人们,都疾首蹙额,悲欢那个“中国本位”有陨灭的危险。尤其是民十五六年的革命,其中含有世界最激烈的社会革命思潮,所以社会政治制度受的震撼也最厉害。那激烈震荡在一刹那间过去了,虽然到处留下了不可磨灭的创痕,始终没有打破那个“中国本位”。然而老成持重的人们,却至今日还不曾搁下他们悲天悯人的远虑。何键、陈济棠、戴传贤诸公的复古心肠当然是要维持那个“中国本位”;萨孟武、何炳松诸公的文化建设宣言也只是要护持那个“中国本位”。何键、陈济棠诸公也不是盲目的全盘复古:他们购买飞机、枪炮,当然也会挑选一九三五年的最新模特儿;不过他们要用二千五百年前的圣经贤传来教人做人罢了。这种精

神，也正是萨、何十教授所提倡的"存其所当存，吸收其所当吸收"。

我们不能不指出，十教授口口声声舍不得那个"中国本位"，他们笔下尽管宣言"不守旧"，其实还是他们的保守心理在那里作怪。他们的宣言也正是今日一般反动空气的一种最时髦的表现。时髦的人当然不肯老老实实的主张复古，所以他们的保守心理都托庇于折衷调和的烟幕弹之下。对于固有文化，他们主张"去其渣滓，存其精英"；对于世界新文化，他们主张"取长舍短，择善而从"：这都是最时髦的折衷论调。陈济棠、何键诸公又何尝不可以全盘采用十教授的宣言来做他的烟幕弹？他们并不主张八股、小脚，他们也不反对工业建设，所以他们的新政建设也正是"取长舍短，择善而从"；而他们的读经祀孔也可以挂起"去其渣滓，存其精英"的金字招牌！十教授的宣言，无一句不可以用来替何键、陈济棠诸公作有力的辩护的。何也？何、陈诸公的中心理论也正是要应付"中国此时此地的需要"，建立一个中国本位的文化。[20]

"十教授宣言"，在现代中国讨论文化问题的文献里，可以算是一篇典型的浮文。它不仅是没有一丝一毫新的观念和内容，并且文章里充满了浮词泛语。例如，"存其所当存，去其所当去"；"应该吸收其所当吸收"，"不应连渣滓都吸收过来"。这些词令似乎颇为堂皇，然而，一究其实，谁能确指它们究竟说些什么呢？所谓"当"，所谓"应该"，都是表示价值判断的字眼。一谈到价值判断，便很难得项项作一致的决定了。某甲认为是"当存"的，也许某乙恰好认为是"当去"的。某甲认为模特儿有伤风化，所以"当去"。某乙认为为了提倡艺术，所以模特儿"当存"。各人的价值观念这

样不同，那怎么办？愈是文化变迁的时代，我们愈难事事求得一致的价值观念。这么一来，像“存其所当存，去其所当去”之类的话，成了一些空格子。这些空格子要怎样填，那就只好“悉听尊便”了。

“十教授宣言”说“在文化的领域中，我们看不见现在的中国了。……中国在文化的领域中是消失了；中国政治形态，社会的组织，和思想的内容与形式，已经失去它的特征”。读完了这些话，我对十位教授的文化常识感到困惑。中国这么大一个文化域摆在十位教授面前，他们竟视而不见。那么，他们所谓“文化”究竟是什么东西？别的暂且不提，就拿“十教授宣言”本身来说，可不是道道地地的中国文化产品么？这样的产品显然不会在希腊、在法国、在土耳其出现的。依照我们在前面所已经说过的，在这个地球上，只要是有人的地方就有文化。中国这样大的一个文化摆在十位教授面前，他们尚说“在文化的领域中，我们看不见现在的中国了”。这可能是因为他们“不识庐山真面目，只缘身在此山中”。他们说“中国政治形态，社会的组织，和思想的内容与形式，已经失去它的特征”。这话更不知何所根据。他们的宣言所表现的“中体西用”说，不正是具有中国特征的调和折衷思想么？在一九三五年时，中国的政治形态在基本上不是中国固有的么？中国的家庭组织，社会结构和人事关系，虽然已经在变，可是和德国的对照起来，还不是很有中国特征么？然而这一切，十位教授竟视若无睹。他们太恐惶了。他们恐惶在这一大变动时代中国文化特征之消失。结果，中国文化的特征在事实上并没有消失，倒先在他们心灵中消失了。

从中国文化对抗西方文化入侵的形势来说，提倡“中体西用”说的实际作用，是为的在对西方让步中求存。[29]中国从前“制夷”之法，为同化、怀柔、和亲、威镇、安抚、剿办等等。中英战争以后碰到了“西夷”，这些方法一概无用。这些“西夷”来自中国势力所不及的远方。他们有远比中国优越的工业力，经济力及军事力。他们

根本不需要向中国文化学习什么。恰恰相反，中国要御侮图存，倒要向他们学习。在这一濡化的过程中，中国固然需要接受西方文化的某些要件，可是同时又惟恐失掉自己赖以显示自己地位的文化特征。处于这双重的要求之下，中国在一方面必须完全忠于自己文化的基本价值，在另一方面又必须作有选择的吸收或改变。主张“中体西用”说的人士认为，即令是作这样的适应，中国文化的优越之处依然保持不变。西学之用适足以维护中学之体。

这是主张“中体西用”说的人士打的如意算盘。他们难以思议这种“西用”对“中体”的渗透力之大。采纳“西用”，促成中国知识分子的观念逐步更新，思想方式渐渐改变，知识内容慢慢增加，并且打破了“独尊孔孟”的迷执。“西用”刺激中国社会向工业和商业发展。这样的社会愈来愈和“孔学”疏远了。把水跟油装在一个瓶子里拼命地摇，等手一停，油还是油，水还是水。中国近百年来之吸收西学，基本的推动力，如前所述，除了应急以外，就是好新奇的心理。这样一来，就容易走上“浅尝辄止”的道路。结果，“中学”荒废了，“西学”也只抓着一点皮毛。所以，学术的园地这样聊落。真正要吸收“西学”，除了从语言文字的训练入手以外，必须在理论构造(theory construction)上痛下功夫。“理论构造”是“西学”之“体”的核心。掌握了这个核心，“西学”之“用”就不难了。

*　　　*　　　*

注　解

❶ 王尔敏《张之洞与晚清中西调和之思想》，载《大陆杂志》，第二十九卷，第一期，页二十。

❷《劝学篇》序言，一八九八年。

❸《劝学篇》，张之洞自序，一八九八年。

❹《劝学篇》上(内篇)。

❺《劝学篇》上,《正权》第六 。他说:

"今日愤世疾俗之士恨外人之欺凌也,将士之不能战也,大臣之不变法也,官师之不兴学也,百司之不讲求工商也,于是倡为民权之议,以求合群而自振。嗟乎!安得此召乱之言哉?民权之说无一益而有百害。将立议院欤?中国士民至今安于固陋者尚多。环球之大势不知,国家之经制不晓,外国兴学、立政、练兵、制器之要不闻,即聚胶胶扰扰之人于一室。明者一、暗者百,游谈呓语,将焉用之?……"

❻《劝学篇》,《循序》第七。

❼《劝学篇》,张之洞自序。

❽《劝学篇》下,《设学》第三。

❾ 梁启超《清代学术概论》,页七一。

❿ 一个"构造"并不一定是用来记述经验事物。它是试用性的或说明性的概念有无或范畴。科学家借此来在特殊事例中找出共同的要点或征性。例如,三角形、经济人,以至于"圣人",都是构造。

⓫ 李亦园《文化变迁经济成长与模式行为》,载《思与言》第二卷第一期。

⓬ 引自周振甫《严复思想述评》,页八二一八三。

为什么混沌的思想容易流行,而清晰的思想少人注意?这是中国近几十年来大值得研究的问题。

⓭ 同❾。

⓮ See Clifford Geertz, *Old Societies and New States*, 1963,200—201.

⓯ 参阅全汉昇,《清末的"西学源出中国"说》,载于《中国近代史论丛》,第一辑,第五册,台北,一九五六年。

⓰《文化建设》卷一第四期。

⓱ 同❼。

⓲ 同⓬。

⓳ 同⓯。

⓴ 胡适,《试评所谓"中国本位的文化建设"》,《胡适文存》第四集卷四。

㉑ See Joseph R. Levenson, *Confucian China and its Modern Fate*, University of California Press, 1958, Chapter Ⅳ.

第十一章 现代化的问题

中国的现代化的问题在基本上就是一个从古老文化过渡到现代文化的问题。这个问题是牵涉广泛而且曲折又多的困难问题。

中国现代化的演变程序并不简单。在一方面,中国文化必须在挣扎里痛苦地抛弃若干障碍现代化的文化要件;在另一方面,中国文化必须调整其机能来吸收若干新的文化要件。

没有任何文化分子可能是洛克(John Locke)所说的"心如白纸"(tabula rasa)。一个人既然是一个文化分子,于是他的内心便布满了价值观念,他做任何事时总是考虑"值不值得"。这就是价值观念在他心里起作用。一个人是如此;由文化分子的互动而形成的一个文化也是如此。中国文化要放弃某些要件,又要调整其机能来吸收新的文化要件,这得从新更换它最深藏并且又很遍在的若干价值观念。依照我们在前面一再所说,中国文化意识是崇古,拒变,轻外而又自足。中国文化要现代化,首先必须刷除这些观念,而采取好新,迎变,明外,并且自觉到不足而有向外人学习的必要。然而,这一类的观念与前一类的观念刚好居于大反对的地位。所以,无可避免地,在中国现代化的过程里,这两类观念常常发生冲突。复次,从观念的接触方面来看,中国近百年来的现代化过程,也就是中国文化的某些基本价值观念和西方文化的某些基

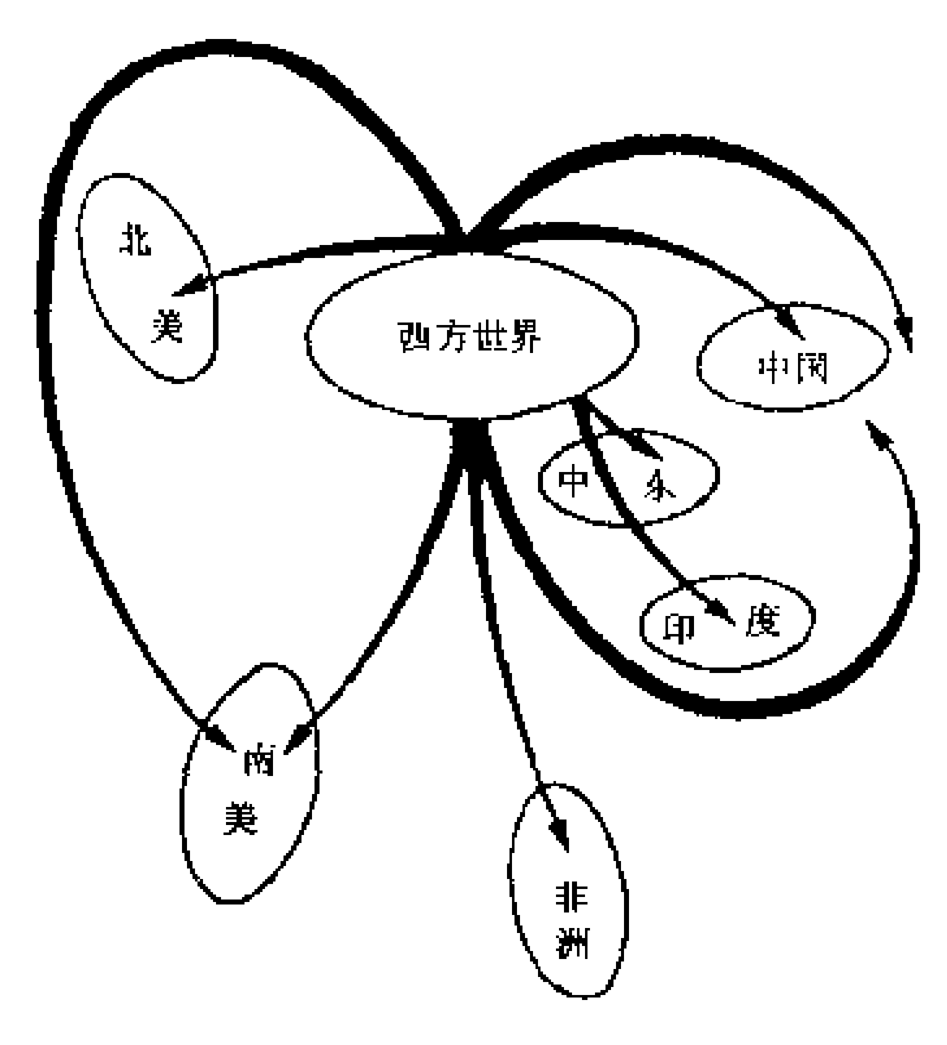
本价值观念互相冲突的过程。

我们要明了关于中国现代化的种种，必须具有足够广阔的视野。这也就是说，我们必须从西方近代文化在世界规模上的扩张来看中西文化的接触。我们有了这样的展望界，既可以获得一个比较的了解，又可以去除不必要的情绪反应。除此以外，我们又须明了西化结果的两方面，以及从历史的次元来观察中国现代化的曲折经过。做了这些工作以后，我们才有所根据地规划出中国现代化的基本。

一　西方近代文化的扩张

近几十年来，有许多中国文化分子把西方近代文化对中国文化的冲击说成“文化侵略”。这固然是为了达到某种实际的目标，可是却曾颇收反西方文化之效。既然如此，足证有许许多多中国文化分子在潜意识中本来就存有反西方文化的态度。这种态度的形成，是由于许许多多中国文化分子总是觉得西方势力专一跟中国作敌。这种印象的形成，除了西方文化势力对中国文化的冲击所造成的一般中国文化分子的挫折和不安等等原因以外，是由于一般中国文化分子的视野不够开阔，只看见西方近代文化跟中国文化之一对一的遭遇，而看不见西方近代文化扩张时跟世界许多文化之一对多的遭遇。特别自十九世纪中叶以来，因着工业成就的推动，西方近代文化像一个发酵的面包，向地球上的各方面膨胀，于是无可避免地和地球表面的许多不同的文化接触。中国文化不过是其中之一而已。关于这种实情，我们试看这个图表(见第349页)就可明了。[1]

我们看了这个图解，可知西方近代文明所扩张的区域是全球规模的。这种情形尤以十九世纪中叶以来为然。时至今日，甚至



1850 年及其以后

南北两极冰天雪地人迹罕至的荒原，也有西方文化的脚印。在不久的将来，西方文化的势力可能会征服冷寂寞落的月球，使月球沾染人生热闹的气息。

当西方近代文化对地球上许多文化冲击时，有的文化反应"良好"，有的文化反应"欠佳"。之所以有这样的差别，是因为各个文化的文化基线不同。这有点像同一题目，不同的人作不同的答案。依前所述，近百年来中国的现代化过程，就是对西方近代文化冲击的一连串反应。我们要能更清楚地明了中国文化的这种反应，最好是与别的几个文化对西方近代文化冲击的反应对照起来看。在这样的对照中，我们才能比较客观地了解自己的问题。

围绕着十九世纪中叶，有四件重大的变化使主要的亚洲文化遭到无可避免的摇撼。第一，在中国有太平天国运动之崛起。这一运动对中国近代诸巨大变动产生了空前的激发作用。它所产生的连锁反应，使中国文化要回复到传统的老样子已成不可能的事。

“同治中兴”虽然现出了一点大病后的起色，可是毕竟是“夕阳无限好，只是近黄昏”（Indian summer）。第二，日本的幕府势力破碎了；坚硬的社会控制崩溃；实施着由上至下的许多重要变革。自一八五四年起，日本对外发生有限度的贸易关系。第三，在印度，一八五七年到一八五八年的变乱，是替旧的社会秩序掘挖坟墓。在变乱平服以后，西化大量推进，学校和铁路相继兴办。这种光景之出现，愈来愈使印度人不能把英国人看作只是属于一个封级（caste）的征服者。印度人在西方文化的遍在压力之下，只有愈来愈抛弃其传统的外壳了。第四，在一八五三年至一八五六年的克里米亚战争（Crimean War）里，土耳其虽然在英国和法国支援之下打败了俄国，可是鄂图曼制度反而更为之毁损。战争是社会文化激变的触剂。苏丹帝国在西方国邦所提供的铁路构筑等技术的创新之下并未恢复。不仅如此，它并且在英国、法国和奥国的要求之下，正式给予一切人民以自由。这是一件新事。[2]

上面所说的四个文化，在十九世纪中叶以前本来是以完整而又独立的地位和西方文化并存的。然而，到了十九世纪中叶西方文化因受工业革命的推动而四向扩张以后，这些文化都纷纷作崩解性的激变，无论是从上至下也好，或是从下至上也好，举凡政治、经济、社会、思想等等变革，都在像放连串爆竹似的出现。这些变革猛烈地摧毁着古老的生活方式及藏在其中的价值观念。这也就是说，上面所述的四种文化与西方工业文化接触时引起了基本的损毁。因此，一个世界性的文化在互相冲突而又互相调整的程序里塑成中。

这是我们必须把握的一个基本关键。

我们现在选择来和中国文化对照的文化是伊斯兰文化、印度文化以及日本文化。[3]

A　伊斯兰世界

十九世纪的伊斯兰教世界，在有财有势的西方基督教的压力之下，继续衰落，直到它徐徐放弃伊斯兰的许多重要价值观念，以适应来自西方的政治和经济技术。在第一次世界大战以前，伊斯兰教的政治主权迅速丧失。伊斯兰教地区的整个东部陷于从印度向北延伸的英国势力及从中亚草原向南进逼的俄国势力夹击之下。一九〇七年以后，整个鄂图曼帝国边疆以东的伊斯兰地区都受到西方势力的宰割。一九一八年土耳其人抛弃了鄂图曼及帝国思想，并且采取了土耳其民族主义。到一九三〇年，欧洲的势力才做有限度的撤退。第二次世界大战以后，伊斯兰教地区才纷纷独立成国。

伊斯兰世界固然长期受到西方现代文化力量的支配，可是现代行政制度、现代军队以及人民权利等现代观念，都从西方世界介绍进来。不过，这些外路货与伊斯兰原有的古代权力政治观念不大融洽。同时，伊斯兰教人民对于他们那不可回复的古代文物制度仍有颇深的恋情。

这种情形与中国主张复古的人是相似的。

在实际上，过去百年来伊斯兰人民暴露在民主和工业革进的力量之下，但没有经过像欧洲的文艺复兴及宗教改革。在欧洲近代之初，伊斯兰人民从异教和革新面前退却。他们无宁躲在权威主义和既有的阶层之荫蔽底下过日子。可是，在十九世纪，原有的正统制度失效，鄂图曼不足以支配人的心灵和身体。在这样的情形之下，伊斯兰人民就得对他们从前之不肯改革偿付代价。他们必须在短短一百余年以内完成欧洲人在四百多年以内所完成的技术和复杂观念的了解与运用。这么一来，知识和制度上的混乱自然难免发生。

近代中国也正是如此。

伊斯兰人民奉"圣律"为依上帝旨意管理人事之唯一真实的律则。可是,照着这种律则来行事,不易与由西方势力所形成的激变社会适应;也不易与二十世纪俗世化的思想趋势适应。伊斯兰早年的博学之士把他们的时间、精力和聪明才智用来诠释"圣律"。这种传统,阻塞着后代伊斯兰人民从新诠释或应用圣律所亟需的心智努力。尽管原来样子的圣律已不复能够成为行为的规范,但很少人在口头放弃它,也很少人在表面放弃他们所信奉的宗教。不过,大多数受过教育的伊斯兰人对于传统伊斯兰的僵硬规律感到不耐。

中国的传统也是如此。中国"圣书"的注解只有朱注才算数。这种传统之发展所及,任何言词、只要是取得权威的地位,大家都奉若圣谕,对之只会信从,不会怀疑。即令这种言词已被证明为不真,或已与现实脱节,还是不可更新,而必须在口头敷衍,一直到它完全失去票面权威而后已。在古典的文化里,真理和权威常常被看作一回事。结果,权威倾倒之日,也就是真理幻灭之时。

伊斯兰固有的正统思想和现代思想不相容,因而导致人的思想整合之破裂。于是,一般伊斯兰人在口头附和伊斯兰教义,同时也在口头附和西方近代思想。例如,他们常常谈到民主政治的理想。可是,他们既不能真正采纳西方文化的新东西,又不能真正复古,这使得一般受过教育的伊斯兰人心挂两头。这种情况又令他们努力设法开辟一条逃避难局之路。俗世化便成为现成易得的代用品。一九二五年瑞查夏(Reza Shah)即位以后就确定地采取俗世化的政策。这就是从事物质建设,政治改革,和移风易俗等。二十世纪三十年代以来沙乌地阿拉伯的瓦哈比(Wahhabi)运动之火,即为汽油所浸灭。汽油是俗世的利器。圣不敌俗。

中国的政治改革,五四运动,以至于终止读经,等等,也是从圣

化至俗世化的过程。

在从“本位文化”出发同西方文化接触而且又从“圣化”到俗世化的历程中，易于出现弗勒斯(Lloyd Fallers)所说的二心(Double-Mindedness)。[4]如前所述，近东的伊斯兰民族想要把现代化与传统文化调和；可是，同时他们又要挣脱西方的统治。中古时期的伊斯兰教比印度教更理性而少魔术成分。正统伊斯兰教具有严肃的一神教的教义以及严格的法治。可是，伊斯兰世界和西方世界数个世纪以来接触的密切，从来它对西方世界之屈居下风，鄂图曼势力的衰落，西方势力之巧取豪夺，以及少有负责的殖民主义，促使近代伊斯兰世界陷于无政府状态。而且在现代化的过程中，伊斯兰世界没有一种强力的推动要素。当然，这并不是说，伊斯兰世界没有现代化的思想家。我们只是说伊斯兰世界在把传统思想和现代思想综合起来的这一工作上，没有出现印度那样伟大的思想家。所以伊斯兰人无法缝合新旧思想。于是，“二心”就出现。同时，近东诸国生出一个教育制度。这个制度在一方面承袭了过去伊斯兰世界知识分子所享有的大部分声威和地位；在另一方面又教育着新的政治和技术精干。这么一来，在传统的领导人物和现代人物之间产生了鸿沟；而且后者显然产生了“二心”。

现代化途程上的中国也发生类似的情形。以“中体西用”说为典型的各样各式的调和折衷论调，可以看作是缝合“二心”的产品。中国过去的教育建制里，“正科”与习洋务者之间的分别，以及大学文科与理科之间的分别，也存在着轻重之分。

B 印度

印度之接受西方近代文化的观念与技术，就一般而论，远比伊斯兰世界容易。在印度和西方之间没有长期的冲突存在。印度宗教没有主义式的定义。这使得印度人能够比较容易就西方文化的

本身来考虑它的利弊;至少不常发生如同西方观念和森严的伊斯兰教圣律之间的冲突。复次,西方文化与印度文化的接触比在亚洲任何地区程度深入并且范围广大。在十九世纪的时候,印度接受了西方近代的教育制度,良好的文官制度、近代法律、军队、警察、经济、组织及交通系统。这些条件的建立更便利印度人学习西方的观念、思想、文学等等。当然,印度的许许多多风俗习惯及神祇崇拜里所含观念与西方的近代观念大不相同。但是,印度的知识分子可以调和于印度的本土文化和外来的西方近代文化之间。印度的青年知识分子一般的不崇拜偶像。他们住在半西化的都市,如新德里、加尔各答等处。如果他们必须回乡的话,那么他们可以适应民间的封级(Caste)的习俗与生活方式。

中国的新知识分子一旦"出洋"留学或到大都市求学,便多不愿再回到乡村里去。他们不喜乡村"落后"的及"闭塞"的生活方式。他们追求大都市日趋现代化的生活方式,以及较高的职位和报酬。乡村社会里的家庭也以自己家中"有人在外面作事"为"有面子"和"有靠山"。这是清朝时候乡村社会的家庭有人在外面——省城或北京——做官便觉"光宗耀祖"及"有势"的新版(现在若干人则以"到美国"取代了"到上海"的声威地位)。自己的子弟在"学堂"里毕了业,万一在"外面"混不下去而非回家不可,乡党之间就叫他"回乡宝"。回乡宝尽管是回乡宝,他还是不愿跟乡人过一样的生活。上述的情形更扩大都市和乡村文化发展的位差:乡村滞留在半原始状态,而上海、天津、汉口等大都市则向现代化前进。

在统治印度的期间,英国人不断把印度原来的统治者变成傀儡,或者根本就换掉。行政部门借英国式的教育换新人来掌管。这些印度人因常与英国人接触,而且他们的职位之升迁须合于英国上司的要求,所以他们极希望同化于西方的形式。这些印度人

是印度社会的中坚分子。这些中坚分子对别的印度人有感染力，使他们也西方化。这样一来，英国的西方近代文化特征与印度本土文化的特征得以结合在一起，使印度的新文化呈现一种颇为殊异的色调。

在文化的综摄现象中，印度也许是一个最有趣的例子。在一方面，印度有它传统的神秘主义，以及神秘主义与森严的社会习俗的结合；可是，在另一方面，印度为一切新兴国邦中有现代化的职业组织之一。之所以如此，一部分的原因当然是前述英国之长期和深入的统治所致；另一部分的原因是印度的宗教传统之特殊多元的分立。而印度的宗教传统之特殊多元的分立，又与印度社会分裂情况互为函数。印度社会是分成无数自婚群体的。自蒙克儿(Mogul)及英国统治以来，在数个世纪之间这些群体和中央政权的关系松疏。印度的教派经义中含有极多可以转换成现代化的文化资源。那些群体分立的情境使得印度文化之较上层的部分不致因过分与政治组织发生关联而被它拘束。

C 日本

日本文化在幕府时代有一种显著的双重性格。它具有武士道的斯巴达精神；但却又沉湎于一个“飘浮不定的世界观”中。在这两个极端之间，日本文化维持着勉强的平衡。十九世纪幕府势力彼此冲突。在这一情境中，柏利(Commodore Perry)于一八五四年来临，触发了日本文化的激变：开始大规模西化。

从明治维新开始，直到第二次世界大战以前，日本在政治和经济方面的西化之速度和成就，于亚洲是首屈一指的。日本这种成就足以证明亚洲民族可以借西化来赶上西方并且可以进一步地反击西方的势力。日本之所以能够如此，是因为他能够把旧的社会文化因素和新的西方文化因素很巧妙地配合起来。日本旧的社会

结构是一个很严格的层级组织。这样的层级组织次序分明，而且各层之间有不同的行为模式。日本的这种社会结构准许相对少数的领导人物于一代人之间在军事制度和经济制度方面作深彻的改革。至于在政治制度方面，日本能够依照西方的民主型模至少作表面的改造。

自纪元后第六世纪开始，日本在一千多年之间吸收着中国文化里较高的文化要件或技术。这一事实，给予日本什么暗示呢？这使他们觉得外国文化有比本国文化优越的地方，因此本国文化有向外国文化学习的必要。既然日本文化分子有这种感觉，于是他们向外国文化学习时他们不认为是丢脸的事。日本文化分子当论及本国历史的时候，常常强调外国文化的输入。他们不因顾到空虚的面子而拒绝模仿外国文化的事物。保全面子的要求阻挡不住他们模仿外国文化事物的要求。这是对现代化有利的心理条件。这种心理条件促使日本顺利而又飞跃地接受从十九世纪到二十世纪的西方观念和技术。日本文化分子崇拜祖先，他们也常照着祖先的脚步走。他们的祖先是学习外方文化的，所以他们也就很自然地学习外方文化。他们的祖先崇拜，不仅没有妨害他们西化，而且为他们的西化铺平了通路。

中国的情形刚好相反。如前一再所述，中国文化分子一向认为自己的文化最高，外方四夷的文化低于它，既然如此，于是外方四夷的文化没有什么值得中国文化学习的。而且中国文化也没有什么需要向外方四夷学习的。不仅如此，中国一般文化分子还发展出一种心理，即认为向外方学习是一件可耻的事。因为，向外方学习，意涵着自己不行。康熙时代有一位叫杨光先的人。他上书反对西洋历法，主张恢复旧历法。可是，皇帝不听他的感召，他对天象的算法错误因而下狱。他被赦以后还不知悔，著《不得已》说：“是以西洋邪教，为中国之人而欲招徕之，授引之，自贻伊戚。无论

其交食不准之甚；即准矣，而大清国卧榻之旁，岂容若辈鼾睡乎？”我们真不明白他所说的“卧榻”不容外人“鼾睡”与历算准确与否有什么相干。艾儒略著《职方外记》，南怀仁著《坤舆图说》，这些著作都是地理学的贡献。纪昀竟不重视。胡礼垣说：“纪公曾于内庭管理四库全书。阮公曾建设学海堂于广东各省。南北学士，莫不资法于二公。二公博览群书，不愧一代之文宗。今者艾儒略、南怀仁等远涉重洋，来诣吾邦。二公表面勉为敬崇，而不用其说。其意以为我中华一统志，卷帙五百，至详且尽。安用此浅近之地球说略，舆地图说等为？又以为尧舜之时已创历法，垂四千年而不变。彼琐琐之说恶足以易之？”

日本文化不尚这样的一套想法，而中国文化尚之。这是为什么日本的现代化容易但中国的现代化困难之一重要原因。

除此之外，赖世和（Edwin O. Reischuer）提出了可接受的解释。[5]他认为要说明十九世纪日本和中国之间近代化速率的差异，必须“阐明其社会构造，思想，价值观等”。十九世纪的日本留学生的知识受到重视，他们在社会上占有重要的地位；而中国留学生在中国则否。日本有封建制度下的“多样性”；中国则否。“封建制度下的日本，国土被分割，各地呈现出各色各样的反应。但中国的情形，尽管国土比日本广大，反应则缺乏那种多样性”。日本社会是属于**目标定向型**（Goal Orientation）。中国社会是**地位定向型**（Status Orientation）。地位定向型是以官职的大小或身分的高低作社会地位的衡准。目标定向型是以成就的内容和大小为赞同与否的衡准。依据目标定向型而努力的人，能在自己所属的社会阶层里干出优异的事业，而不必投身政界。岩崎弥太郎生于武士家庭，但是立志做事业家。他对日本现代化有所贡献。涩泽荣一作过明治初期新政府的官吏。他后来辞职不干，转而从事实业，卒致成为日本早期经济界伟大的指导人物。然而，反观中国的盛宣怀，

他在清末建立了近代工业基础。但是，他宁可不作实业家而要保留他的官位。因为，在传统中国，官比商有地位。日本比中国有企业精神。赖世和说："中国的症结是强有力的中央政府。假如对政府有利的新事业兴起，就课予重税，变成国家的独占事业，扼杀民间的企业。"而"日本的商人被课以重税或耽心被政府征收比中国的情形为小，而富农也感到更大的安全性"。❻

依据以上的比较观察，我们可以明了中国在近代化的途程中所遭遇的挫折和阻滞以及所发生的种种浪费，并不是单一的(unique)，更不是西方文化特别与中国文化为难。如前第三章里所说，这是不同质的文化接触时难以避免的结果。西方文化对中国文化是如此，对伊斯兰文化、印度文化以及日本文化也是如此。只因受西方文化挑战的这些文化的"底子"各不相同，所以反应也就有所不同。我们除了历史的眼光以外，必须具有这种洲际的文化展望界，才能把自己百余年来所逢这一个大问题看清楚。

自十九世纪中叶以后并经历两次世界大战以至于今日，西方文化向亚非地区这些不同的文化伸出其有力的手以来造成种种问题。环绕着这些问题，又衍生出一个大的问题，就是：西方文化对亚非文化的冲击，对亚非人民究竟是"有益"还是"有害"？所谓"有益"或"有害"，大大地不是纯粹的记述事实的名词，而是涵有浓重的价值判断。谈到价值判断，这是世界上最难解决的问题之一。不过，世界上有些最难解决的问题，往往也是最重要的问题。上帝作弄人类，使人类在这些问题上困惑，绞脑汁，流汗，甚至流血。关于西方文化之冲击亚非文化，这对亚非人民究竟是"有益"还是"有害"的问题，不是学院里纯知识上的问题，而是关系于人类今后的祸福问题。自由制度同极权制度在世界规模上的势力之消长，在基本上，是以对这个问题怎样解答为一大枢纽。以苏俄为首的极权制度的势力正在利用这个问题来推行它的世界政策。以美国为

主导力的自由制度正在借对这个问题之合理的解决来争取世界大局的逐步好转。

亚非地区的一般文化分子，在不同的程度上，从民族自尊心，平等的要求，反"帝国主义"及殖民主义，以及我族中心的文化主义出发，自然而然地觉得西方文化势力是可厌的，甚至是有害的。近六十年来亚非地区的许多重大变革莫不与亚非人民想摆脱西方势力的倾向有关。从闹"收回租界"、"废除不平等条约"，到提倡恢复旧的文化；从甘地用手纺棉纱以示对英"不合作"，到印度获得独立，种种等等，都表示这一无可阻遏的反西方的倾向。然而，西方文化分子对于西方近代文化给予亚非地区人民的影响之看法可不是这样。对于这样重大问题的合理解决，不能完全诉诸情绪。我们对之必须有一个接近客观的认知。为了达到这个目标，像开辩论会一样，我们必须听听两方面的论旨。就这个问题来说，芬利士(Egbert de Vries)的指陈颇为简短扼要：

> 欧洲人在技术(包括军事技术在内)、经济和行政上的成就远优于亚非地区的人民。借着这些成就，欧洲人能够让亚非地区的人民在世界市场上享有他们的成品、大量工业生产的利益、改进了的生产力、较佳的保健及教育、内政上的安全，以及改善了的行政。欧洲商人、工业家、拓殖者、工程师、教育家、行政者往往包含传教士的精力、技巧和耐心克服着亚非静态社会对进步的缺乏兴趣，并且把亚非地区导向一个技术与理知为基础的世界社群。总而言之，这是白种人的责任。[7]

上列是白种人的看法。亚非地区的人民的看法则是另一个样子：

> 欧洲人借着滥用他们军事上的优势，并且受他们工业家渴求廉价原料所推动，以及为他们的大量生产找市场，欧洲国邦的政府把亚非地区独立的人民拉到他们的轴心里去，在经济上剥削他们，挫折其本土经济的成长和民族的生活，否认他们自决的天然权利，攻击他们的文化，并且把他们暴露在所谓西方文明的罪恶之下。总而言之，有色人种的责任是醒觉，并且挣脱他们的锁链。[8]

上列两种看法颇不相同。哪一个对哪一个错？都对，也都错。这话怎讲？如果上列两种看法所指的是西方近代文化在亚非地区所造成的事实之全部，那么上列两种看法全错。如果上列两种看法所指仅是西方近代文化在亚非地区所造成的事实之一面，那么上列两种看法全对。就事论事，西方近代文化之入侵亚非地区，的确是为亚非地区之现代化铺了路；可是，它同时也给亚非地区带来了因社会文化激变所产生的不安。西方人的确在经济上占过亚非地区人民的便宜；但是，他们同时也的确开发了这些地区。西方人确曾借着种种优越的力量把他们的支配之手伸向亚非地区；但是，这也激发起亚非地区一般人民独立的醒觉，或民族意识的高涨。

我们不要因避害而弃利；我们也不可因取利而吞害。我们想不出任何理由一定要将自己的前途交给来自遥远地方的陌生面孔来支配，正犹之乎我们想不出任何理由说在民主制度之下必须把大家的一切永远交给固定的熟面孔来主宰。亚非地区的人民不接受外力的干扰，但是这并不涵蕴着不接受现代化。不接受现代化，只有灭亡。我们不要西方人的警棒；但是，这并非不要现代技术，现代科学，尤其是现代观念与思想。

二　中国现代化的发展

我们在上面是从西方文化对亚非文化冲击的这一世界规模上来展望中国在西化的途程上所受困难以及所处情境。这种观察是一种外部的观察。我们现在要进一步从中国文化自身的变动来观察中国在西化的途程上所受困难。这种观察是一种内部的观察。如果我们仅作外部观察，那么就不能明了中国文化变动的“内情”。如果我们仅作内部观察，那么我们就不能明了中国文化在近代世界的“处境”。我们必须将二者配合起来看，才能对中国文化因西方近代文化的冲击而发生的激变得一比较完全的图像。

郭廷以说：

> 中国的历史并不孤立，历史上很少孤立的国家民族。有史以来我们曾受过不少强大部族的凭陵，如塞外的匈奴、鲜卑、突厥、契丹、女真、蒙古以及西南的吐番、南诏。但是他们仅恃一时的优越武力，经不起长期的磨炼。我们也曾受过异域宗教思想的熏染，特别是佛教；然而印度只有其消极性的文化，谈不上别种企图。近代我们所接触的“前史所未载，亘古所未通”的西洋诸国，则大异于是：不仅有其强大的武力，而且有其积极性的高度文化。于是我们遇到了新的对手，向所未有的劲敌。诚如同光年间留心时务，目光犀利的郭嵩焘所云，西洋人之入中国是天地的一大变。李鸿章、严复也均说这是三千年来中国的大变局，是秦以来所未有过的世变。大家都知道时代是“变”了，外在的环境变了，而我们内在的生活方式未能切实有效的来赶上这个“变”，来适应这个“变”，因而诸

> 事感到不"通",一切受到威胁。这是由于我们知己知彼的工夫不够,尤其是知彼工夫的欠缺,所谓认识不明,蹉跎谬误,措施乖方,步骤紊乱,劳而少获,甚至无获。百年以来民族的悲运危机之所以致成,均须于此求之。[9]

当然,我们很不容易找到长期绝对孤立的文化,我们尤其不容易找到像中国传统的文化这样伟大的文化长期绝对的孤立。可是,相对孤立的古老文化是不难找到的。中国传统的文化就是一个显著的例子。中国传统的文化之所以长期的相对孤立,最显而易见的原因是西阻高山、东绝大海这类自然地理环境。然而,这不是唯一的重要的原因。除了这类原因以外,就是前面所说的价值观念。价值观念可以布成一个幕。我把由此而构成的幕叫做价值之幕(value curtain)。价值之幕的作用可能相当于铁幕,有时甚至于比铁幕还有功效。铁幕是有形可见的。有形可见的铁幕能把人的身体关住,但不一定关得住人向往自由的心灵。柏林围墙就是好例。可是,价值之幕是无形的。如果一个人或一群人被罩在某一价值之幕里,那么他或他们与不分享那一价值的人即令是近在咫尺,也是咫尺天涯。例如,一个干走私买卖的人的最高价值是赚最多的利润。你跟他讲老子道德经,他可能当耳边风。我是一个以思想与读书为重要价值的人。如果有人跟我大谈跳舞,那么我一定心烦,和他的距离只有愈来愈远。一个人的行为被许多价值观念所制定。同样,一个文化的取向也被它具有的价值观念所左右。如前所述,中国文化的基本价值是以政教礼俗为天下最美,而且在经济上什么都有、无待外求。中国人是长期被封锁在这个自足的"价值之幕"里。所以,西方文化的冲击来了,中国文化的反应方式是那样别扭。除此以外,中国的另一基本文化价值,如前所说,是不尚变;甚至以变为不德。因为中国文化分子长期在这一文

化价值的习染之下，所以弄得知守常而不知通变。习于这种心性的人，置身在这一大变动的时代，是不易适应的。结果：

> 人家是一日千里的在迈进，我们是故步自封，孤陋寡闻，仍是吴下阿蒙。一旦集近代大变的大成的大英帝国为了保持她的每年等于印度财政收入的十分之一的鸦片税源，为了推销她的工厂的大量成品，为了强以中西不同而为中国所绝不了解的国际观念逼着中国接受，挟其十八世纪以来新生的力量，威临到中国的大门，闯入了中国的领地，我们自然是手足无措。明成祖靖难之役，建文帝的少子被圈禁了五十多年，一旦被释，据说连牛都不知道了。我们对于一别百余年的西方文化，自亦须重新认识，从头学习。⑩

中国文化发展成对西方近代文化之入侵"无所措手足"的光景，主要是因为文化的负荷太重。如第三章所说，文化愈古，对于前此的文化成规之倚赖往往愈深，而且文化的繁缛化也愈多，以至于整个的文化动弹不得。这种情形，不仅中国为然，许多"历史悠久"的文化也会如此。即令是在军事技术上锐意求新的日本和德国也多少不免受先在的成规所限制。据麦克尼勒（William H. McNeill）所说⑩日本的第二次大战计划是在战前仔细拟订的。日本军方在拟订作战计划时，系依一八六六年和一八七〇年普鲁士战胜法兰西的计划为蓝本。计划拟订好了以后，战事开始，日本军方并坚持付诸实行。可是，自一九四一年以后，日本在运输及其他方面的短缺，使日本的工业和军方难以维持，以致日本的行政者和设计者几乎束手无策。德国的作战计划也多少与日本同样有保守主义的成分。德国参谋本部认为第二次世界大战很快就会结束。

像一八六六年及一八七〇年至一八七一年的普法战争一样，在第二次世界大战期间的每次新战役之开始，德国军方总是把作战物资贮备在手边。这些情形，都是原有的想法和实际情况脱节的现象。这种脱节的现象适足以例证“伟大传统”的后裔不容易改变他们的方法来适应新的情境。梁启超说得够通达：

> 我想人类这样东西，真是天地间一种怪物。他时时刻刻拿自己的意志，创造自己的地位，变化自己的境遇，却又时时刻刻被他所创所变的地位、境遇支配起自己来。……⑫

中国传统的文化分子是深受自己创造和熏习的文化所累的。蚕常“作茧自缚”。人这种动物创造了文化，但也常受文化之茧所缚。蚕蛹老是闷在茧里会因与外界不通空气而闷死的。它需要咬破茧壳，变成蝴蝶，飞舞花间，欣赏大自然的美。同样，中国文化分子不可一辈子闷在自己文化的残骸里。中国文化分子必须发挥创造的潜能，放弃腐朽的形式，变成大鹏，翱翔太空，饱吸自由文化的新鲜空气，努力创建一个新型的文化。

然而，罗马不是空想造成的。我们要创建一个新型的文化，必须明了中国文化在近百年来遭遇西方近代文化冲击时所作实际反应的进程。中国文化所作实际反应的进程，大致地(roughly)分别起来，有下面所列三大步：

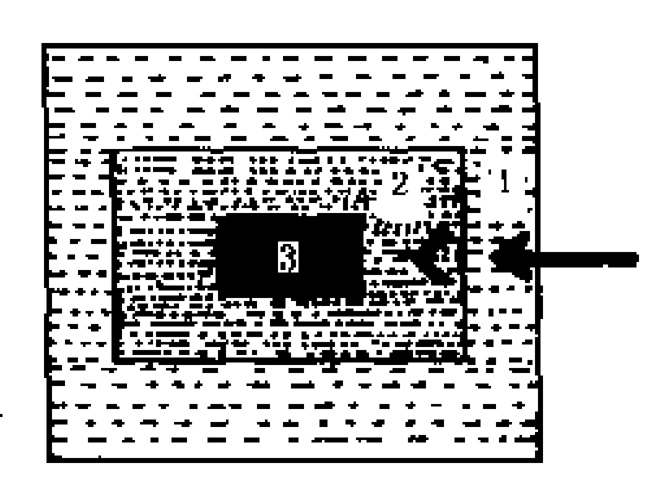
第一步，外层的改变。中国文化外层的改变即是开始吸收西方近代文化的器用特征。学习西方文化的“船坚炮利”就在这一层。

第二步，中层的改变。中层的改变是制度的改变。康有为和梁启超等人所从事的“变法维新”属于这一层。

第三步，内层的改变。内层的改变系指对中国文化的基本前

提,基本价值,基本观念以及伦理规范的挑战而言。文化的改变到了这一层,就是“太岁头上动土”,一定引起严重的反击。吴又陵、早期的胡适以及后来许多要“改造思想”的知识分子的重要努力,就在这一层中。“打倒孔家店”是在这一层的中心节目。相应而起的“保卫孔家店”和“翻修孔家店”,也是在这一层的重要节目。

为了使上述的意思更易明了,我现在作一图解于下:



价值的分布有密度的差别。这种情形可由上面的图表看出。从外层走向中层,从中层走向内层,价值的密度愈增加。反之,从内层走向中层,从中层走向外层,价值的密度愈减少。这一基本情形,可据之以说明并且预料在文化变动的过程中,文化价值抗阻力的大小。依照文化价值抗阻力的大小,我们可以预料某种改革的难易。价值体系有扩张的倾向。价值体系的扩张与文化域的扩张同其范围。就大规模的事例来说,伊斯兰教帝国的扩张,基督教势力的扩张,根本都是各自文化域的扩张。中国文化也有类似的情形。当一价值体系碰到对它不利的境况时,它就向后收缩。它在向后收缩时,首先放弃的是外层,继而放弃的是中层。到了放弃内层时,意即该一文化的死亡。因此,保卫一个文化的核心价值之战,类似防守堡垒群的内卫战。价值外层的放弃不会太困难。中层的放弃相当严重。这常需诉诸所谓“革命”或至少“改变”。近百余年来的中国文化,一直是在拿新的价值代替旧的价值之更换期。首先是追求“船坚炮利”;继而是借“变法”以至于“革命”来改变制度;最后则攻到“孔家店”。倭仁大学士的一位高足徐桐仇视“夷人”到极点。他的住宅对面有一座洋楼。他看了不顺眼。但是,他认为他自己的住宅对他的官运亨通有帮助。他不愿乔迁,于是想出一个

妙法：在他自己屋子的另一边开一个门出入。这样就不会天天看见“夷楼”了。徐桐实在是固执得可爱。今日标榜恢复固有“文化精神”的人士比徐桐开通多了。彼等并不拒绝到“殖民地”去“吃夷饭”，“坐夷车”，“住夷屋”。中国近百年来文化价值的这三层变动，我们从许多方面可以观察得到。从历史的事件，我们可以看出这一发展的轨迹。从言论方面的表现，我们也可以看出这三层变动的进程。

A 器用的现代化

中国文化因反应西方近代文化的冲击而走上现代化的第一步是吸收西方近代文化的器用特征。中国文化吸收西方近代文化的器用特征之核心，就是我们在前面一再提到过的“船坚炮利”。在今日的我们看来，中国之必须吸收西方近代文化的器用特征，尤其是“船坚炮利”，是不成问题的事。但是，历史告诉我们，今日的我们认为不成问题的事，正是当年大成问题的事。时至今日，即令最保守的国粹派，似乎很少人反对热天吃冰淇淋，冬天用暖气；尤其很少人反对用兵舰、大炮、飞机等等西方器用来保卫国土。可是，这在当时只有极开明进步的人士才不反对；只有很少数办理“夷务”的人士，或领教过“夷人”利害的实务家，才主张采行这些“西法”。时至今日，即令是最高调“历史文化”的人士，也很少不鼓励他们自己的子弟攻习数学、化学、同物理学以及外国语文的。可是，这正是当年恭亲王奕䜣和理学名臣倭仁论争的主题。我们不要动辄从我们今日的眼光来批评倭仁之流“顽固”。他们占在他们当时的文化基线上，头脑里装满了那些意识，来反应一个陌生的文化之冲击，无宁是一件正常的事。当然，这样一来，在实际上，就形成中国在近代化过程里重大的阻力。这种实情，我们看郑观应之委婉论“西学”就可明了：

今之自命正人者，动以不谈洋务为高。见有讲求西学者，则斥之曰：名教罪人，士林败类。噫！今日之缅甸、越南，其高人亦岂少哉！其贤者蹈海而沉湘；不贤者觍颜而苟活耳。沟渎之谅，于天时人事何裨乎？且今日之洋务，如君父之有危疾也。为忠臣孝子者，将百计求医而学医乎？抑痛诋医之不可恃，不求不学，誓以身殉而坐视其死亡乎？然则，西学之当讲不当讲，亦可不烦言而解矣。古曰：通天、地、人之谓儒。又曰：一物不知，儒者所耻。今彼之所谓天学者，以天文为纲，而一切算法、历法、电学、光学诸艺，皆由天学以推至其极者也。所谓地学者，以地舆为纲，而一切测量、经纬、种植、舟车、兵阵诸艺，皆由地学以推其至其极者。也所谓人学者，以方言、文字为纲，而一切政教、刑法、食货、制造、商贾、工技诸艺，皆由人学以推至其极者也。皆有益于国计民生，非奇技淫巧之谓也。此外有剽窃皮毛，好名嗜利者，则震惊他人之强盛，而推崇过当。但供谈剧，亦实不能知其强盛之所以然。此则无本之学，不足登大雅之林也。夫所贵乎通儒者，博古通今，审时度势，不薄待他人，亦不至震骇他人；不务匿己长，亦不敢回护己短，而后能建非常之业，为非常之人。中外通商已数十载，事机迭出，肆应乏才。不于今日急求忠智之士，使之练达西国制造、文字、朝章、政令、风化，将何以维大局，制强邻乎？且天下之事业、文章、学问、术艺，未有不积小以成高大，由浅近而臻深远者。所谓合抱之木，生于毫末，九层之台，起于垒土，千里之行，始于足下是也。（西人谓华人所学西法，皆浅尝辄止，有名无实。盖总其事者，不精其学。未识师授优劣，

课艺高下,往往为人蒙昧。所以学生,每况愈下不如人。)论泰西之学,派别条分。商政、兵法、造船、制器,以及农、渔、牧、矿诸务,实无一不精。而皆导其源于汽学、光学、化学、电学,以操御水、御火、御风、御电之权衡。故能凿混沌之窍,而夺造化之功。方其授学伊始,易知易能,不以粗浅为羞,反以躐等为戒。迨年日长,学日深,层累而上,渐沈浸于史记、算法、格致、化学诸家。此力学者之所以多,而成名者亦弥众也。今人自居学者,而目不睹诸子之书,耳不闻列朝之史,以为西法创自西人,或诧为巧不可阶,或斥为卑无足道。噫!异矣!昔大挠定甲子,神农造耒耜,史皇创文字,轩辕制衣冠,蚩尤作五兵,汤作飞车,挥作弓,夷牟作矢。当其创造之始,亦何尝不惊人耳目,各树神奇?况夫星气之占,始于臾区。勾股之学,始于隶首。地图之学,始于髀盖。九章之术,始于周礼。不仅此也,浑天之制,昉于玑衡,则测量有自来矣。公输子削木人为御,墨翟刻木鸢而飞,武侯作木牛流马,则机器有自来矣。秋官象胥,郑注译官,则翻译有自来矣。阳燧取明火于日,方诸取明水于月,则格物有自来矣。一则化学,古所载烁金腐水离木同重体合类异二体不合不类,此化学之出于我也。一则重学,古所谓均发均悬,轻重而发绝,其不均也均,其绝也莫绝,此重学之出于我也。一则光学,古云:临鉴立影,二光夹一光,足被下光,故成影。于上首被上光,故成影于下。近中,所鉴大,影亦大。远中,所鉴小,影亦小。此光学之出于我也。一则气学,亢仓子蜕地之谓水,蜕水之谓气。此气学之出于我也。一则曰电学,关尹子石击石生光,雷电缘气以生,亦可为之。《淮南子》阴阳相薄为雷,激扬为电。此电学之出为我也。

古神圣兴物以备民用,曰形,曰象,曰数,曰器,曰物,皆实征诸事,非虚测其理也。童子就学,教以书数,穷理精蕴,实基于此。自学者惊虚而避实,遂以浮华无实之八股与小楷试帖之专工,汩没性灵,虚费时日。率天下而入于无用之地,而中学日见其荒,西学遂莫窥其蕴矣。不知我所固有者,西人特踵而行之,运以精心,持以定力,造诣精深,渊乎莫测。所谓礼失而求诸野者,此其时也。近人江慎修融贯中西测算,兼能制造奇器:尝制木牛以耕,造木驴代步;应声筒之制,亦先生创之。谁谓中人巧思,独逊西人哉!以中国本有之学,还之于中国,是犹取之外厩,纳之内厩。尚鳃鳃焉谓西人之学,中国所未有,乃必归美于西人。西人能读中国书者,不将揶揄之乎?尤有进焉者,国于天地,必有与立。盛衰兴废,各有所以致此之由。学校者,人才所由出。人才者,民所由强。故泰西之强,强于学,非强于人也。然则,欲与之争强,非徒在枪炮战舰也。强在学中国之学,而又学其所学也。今之学其学者,不过粗通文字语言,为一己谋衣食。彼自有其精微广大之处,何尝稍涉藩篱?故善学者必先明本末,更明所谓大本末,而后可。以西学言之,如格致制造等学,其本也。(各国最重格致之制。英国格致会颇多,获益甚大。讲求格致新法者,约十万人。)语言文字,其末也。合而言之,则中学其本也,西学其末也。主以中学,辅以西学,知其缓急,审其变通。操纵刚柔,洞达政体,教学之效,其在兹乎?

如前所述,中国文化的基本前提之一,是认为军事"我固有之"。因此,要中国文化分子接受外来的新东西,必须与这一基本

前提接上了头才行。否则便鄙而夷之,拒之于千里之外。所以,当时介绍"西法"与"西学"的人士,往往从承认"我固有之"的前提着手,移花接木,导诱出中国文化分子接受的态度。这类人士,可谓"用心良苦"。郑观应在这里也是用这种法门来介绍"西法"与"西学"的。

"痒赶急处抓"。中国西化之所以从学习"船坚炮利"入手,是因西方的"船坚炮利"对中国所造成的问题最紧急。中英交手以后,英国的"船坚炮利"造成中国海防上的严重问题。中国要筹办海防,必须"船坚炮利"。我们看左宗棠的《请拓增船炮大厂疏》就可清楚:

> 窃惟防海以船炮为先,船厂以自制为便。此一定不易之理,臣于同治五年奏设船政局于福建,仿造外国兵船。甫蒙俞允,即拜西征之命。一切制造,经历任船政大臣斟酌办理。所制各船,多仿半兵半商旧式。近年虽造铁胁快船,较旧式为稍利,然方之外洋铁甲,仍觉强弱悬殊。船中枪炮概系购配,较外洋兵船所用,又有多寡利钝之分。所以衅衅一开,皆谓水战不足恃也。夫中国之地,东南滨海。外有台、澎、金、厦、琼州、定海、崇明各岛屿之散布,内有长江、津、沪、闽、粤各港口之洪通。敌船一来,处处皆为危地。战固为难,守亦非易。现今守口之炮,率购自外洋。子弹火药,形式杂出。各炮各弹,南北洋虽能配补,而炮身枪管,久必损缺。各国既守公法,一概停卖,将来由杂而少,由少而无,诚有不堪设想者。臣去冬布置闽海防务,亲历长门金牌,察看炮台。饬将马江被敌击沉之炮起出安配,粗足自固。然炮位少而海口多,陆师乃不能省。兵多饷巨,司库难支,不得已而有商借洋款之举。

夫借款必还，且耗巨息。幸而军务顺手，尚不失为权宜。倘夷焰日张，海防日棘，而徒剜肉医疮，勉强支持，何以抑强寇而靖海疆？臣愚以为攘夷之策，断宜先战后和。修战之备，不可因陋就简。彼挟所长以凌我，我必谋所以制之。因于船政局旧班出洋学生内，询考制炮大略。据称泰西炮厂不一，当以法华士厂、克虏伯厂、安蒙士唐厂、好雨莺厂四处为最。法、克两厂，炮身炮筒炮箍皆炼成全钢。安蒙士唐厂，筒用精钢，身用熟铁。好雨莺厂筒箍用精钢，身用铸铁。皆擅专长。然半钢半铁，制费虽减，惟有用久裂缝之虞。不如纯用全钢，价虽贵而无弊。参观比较，仍以德国克虏伯、英国法华士作法为妙，故中外各国用该局厂之炮为最多。中国欲兴炮政，必于此两厂择一取法。雇其上等工匠，定购制炮机器。就船政造船旧厂，开拓加增，克日兴工铸造。虽经始之费需银五六十万两，而从此不向外洋买炮。即以买炮经费，津贴炮厂，当亦有赢无绌。惟制炮之铁，与常用铁器炼法不同：必须另开大矿，添机炼冶，始免向外洋购铁。查福州穆源矿苗极佳，闽中官民屡议开采，以销路不旺而止。若用以制炮，取之甚便。如能筹得二三百万金，矿炮并举，不惟炮可自制，推之铁甲兵船与夫火车铁路，一切大政皆可次第开办。较向外洋购买，终岁以银易铁，得失显然。泰西各强国，于此等工程，断不贪购买之便，而自省烦劳，良有以也。各等语，禀由船政局提调道员周懋琦，转禀前来。臣查西洋各国二十年前，尚无铁舰。所有兵船，与中国船政局现制相符。即炮位药弹，亦多前膛笨重之物。论其昔年兵力物力，本非能与我为难。孰料该夷逐渐讲求，日新月异。兵船铁甲，厚至一尺有余。更以一二尺厚之阴丁

> 鲁泊，如蒙象皮胶者，贴衬其里。以故刚柔摩荡，坚实异常。其后膛巨炮，全重能力，突过从前。上海制造局所译克虏伯炮准心法，及兵船海岸炮位架图说，言之甚详。《申报》所载英国新造巨炮，可受药弹一千余磅之重，能洞穿五尺余厚之铁甲，闻者莫不咋舌。而自泰西各国视之，亦寻常工作耳。该夷修明武备，不惜财力，至于如此。此次法夷犯顺，游亦重洋，不过恃其船坚炮利。而我以船炮悬殊之故，匪独不能海上交绥，即台湾数百里水程，亦苦难于渡涉。及待开厂制办，补牢顾犬，已觉其迟。若更畏难惜费，不思振作，何以谋自强而息外患耶？穆源铁矿，臣接见闽省官绅，均谓便于开采。似应委员试办，并拓马江船厂，兴工铸炮。臣又闻江南徐州矿铁，矿苗之旺，甲五大洲。若能筹款开办，即于楚、吴交界之处，择要设立船政炮厂，专造铁甲兵船，后膛巨炮，实国家武备第一要义。臣老矣，无深谋至计，可分圣主忧劳。目睹时艰，不胜愧愤。惟念开铁矿，制船炮各节，事虽重大，实系刻不容缓。理合请旨敕下内外臣工，迅速妥议具奏，仍乞宸衷独断，期于必行，天下幸甚。

这疏可以代表中国文化分子对西方近代文化的了解及接受之初步。

B 制度的现代化

西方近代文化力量的推移和中国自身的需要，使中国之近代化不能停在器用层，而必须再向前走一步。西方的器用后面还有许多非器用的东西，中国要把器用学好，必须学习那些非器用的东西。学习那些非器用的东西，乃中国近代化的第二步。

清代以"自强运动"为中心的努力，主要的是围绕着以吸取西方近代文化的器用特征作目标的。这一阶段的主要领导人物，除奕䜣、文祥、曾国藩和左宗棠以外，最出色的人物要数李鸿章。可是，包括李鸿章在内，由于时代及环境的限制，这些人士对于西方的科学与技术以及世界大势的了解，毕竟颇为有限。他们在这些方面的知识虽然已经高出时人，可是要用来促进中国近代化，仍然是不够的。正如蒋廷黻所说："他们对于西洋的机械是十分佩服的，十分努力要接受的。他们对于西洋的科学也相当尊重。并且知道科学是机械的基础。但是他们自己毫无科学机械的常识，此外更不必说了。他们觉得中国的政治制度及立国精神是至善至美，无须学西洋的。事实上他们的建设事业就遭了旧的制度和旧的精神的阻碍。"[13]梁启超说他们"以为吾国之政教风俗，无一不优于他国；所不及者惟枪耳、炮耳、船耳、机器耳。吾但学此，而洋务之能事毕矣。"因为他们自己在这些方面的知识不够，同时加上他们所在时代的社会文化背景的限制，所以他们的成就仅只如此。

然而，路是人探出来的。只有相信黑格尔的玄学迷执(metaphysical myth)的人才认为人类的历史是理性的发展。彼以为历史像一页一页的程序单，各个民族像不同的演员，照着程序一幕又一幕演下去，最后归结于他的德意志。我看不出这种想法有任何经验基础的根据。白云苍狗，变幻多样。你说它像飞鸟，他说像一条大鱼。它究竟像什么，多少得凭诗人的想像来决定。实在，古往今来，从庄周到黑格尔，许多哲人之驰骋想像，和诗人之驰骋想像，并没有基本的分别，只是所用语言不同而已。我说黑格尔的理性历史观毫无经验基础的根据，这并不意涵人类历史的行脚全无"理性"作成分。从一长远的过程来观察，人类的活动确有"理性"成分作用其间。然而，"理性"的力量，若与人的食欲、性欲、妒嫉、恐惧、虚荣，或其他原始内驱力所汇成的力量以及这种力量所

掀起的历史壮阔波澜比较起来，实在渺小得可怜。而且，作为一种文化的动物，人类常不太愿意把这些原始因子赤裸裸地暴露出来。他们常拿“理性”的大礼服披在这些原始因子外面。某种哲学正好作这种用途。在历史的某个相对短暂的片断，我们可以看见理知的作用达到一个高峰。例如，德国的战后复兴。可是，在一长远的过程中，我实在看不出历史的行脚是受“理性程序”的安排。未来的演变怎样，今天的人实在不能肯定。人类的生活，是在半理知、半非理知中摸索前进。近百年来的中国历史就是这样的。到了变法维新时代，康有为和梁启超的认识因前人之失而进了一步。梁启超尤其是这一阶段的健者。我们看他的《变法通议》便可知道他的认知确实超过曾、李之流。他在《变法通议》的“自序”里说：

> 法何以必变？凡在天地之间者，莫不变。昼夜变而成日；寒暑变而成岁；大地肇起，流质炎炎，热溶冰迁，累变而成地球，海草螺蛤，大木大鸟，飞鱼飞鼍，袋兽脊兽，彼生此灭，更代迭变而成世界；紫血红血，流注体内，呼炭吸养，刻刻相续，一日千变而成生人。借曰不变，则天地人类并时而息矣。故夫变者，古今之公理也。贡助之法变为租庸调；租庸调变为两税；两税变为一条鞭。井乘之法变为府兵；府兵变为彍骑；彍骑变为禁军。学校升造之法变为荐辟；荐辟变为九品中正；九品变为科目。上下千岁无时不变，无事不变。公理有固然，非夫人之为也。为不变之说者，动曰守古，守古，庸讵知自太古上古中古近古以至今日，固已不知万百千变，今日所目为古法而守之者，其于古人之意，相去岂可以道里计哉！今夫自然之变，天之道也。或变则善。或变则敝。有人道焉，则智者之所审也。语曰：学者上达，不学下达。惟治亦然。委

心任运，听其流变，则日趋于敝。振刷整顿，斟酌通变则日趋于善。吾揆之于古，一姓受命，创法立制数叶以后，其子孙之所奉行，必有以异于其祖父矣。则彼君民上下，犹润焉以为吾今日之法，吾祖前者以之治天下而治，茶然守之，因循不察，渐移渐变，百事废弛，卒至疲敝不可收拾。代兴者审其敝而变之，斯为新王矣。苟其子孙达于此义，自审其敝而变之，斯号中兴矣。汉唐中兴，斯固然矣。诗曰：周虽旧邦，其命维新。言治旧国必用新法也。其事甚顺，其义至明。有可为之机，有可取之法，有不得不行之势，有不容少缓之故。为不变之说者犹曰：守古守古。坐视其因循废弛，而漠然无所动于中。呜呼，可不谓大惑不解者乎？《易》曰：穷则变，变则通，通则久。伊尹曰：用其新，去其陈，病乃不存。夜不炳烛则昧，冬不御裘则寒。渡河而乘陆车者危，易证而尝旧方者死。今专标斯义，大声疾呼，上循土训诵训之遗，下依蒙讽鼓谏之义。言之无罪，闻者足兴。为六十篇，分类十二。知我罪我，其无辞焉。[14]

梁启超的《变法通议》约有六万字，真可算是近代中国鼓吹变法运动中的皇皇大文。在这篇大文里，他娓娓而谈，力陈非变法不可的种种理由，情辞恳挚动人。他的认识高出曾、李一等，在提倡"变法"之中含有一个观念，这个观念就是中国要"变"。这是基本价值观念的一大推进。

后人看前人走过的脚迹是容易的；前人要看后人的路却是茫然。从一个古老的文化到近代化该怎么走，我们从来没有这个经验。"他们在这条路上前进一步以后，就发现必须再进一步；再进一步以后，又必须更进一步。其实必须走到尽头然后能生效。近

代化的国防不但需要近代化的交通、教育、经济,并且须要近代化的政治和国民。”在中国近代化的第二阶段的旅程中,主张“变法”,“民权”和“新民”的梁启超可以算是一个重要的指路人。

康有为和梁启超推动变法维新距今已经六十七年了。中国在这六十七年之间,除了几度小康局面以外,真可说是“祸乱如麻”。依据这六十七年之间的经验事实回顾起来,康有为和梁启超所提示的路线实在比较平坦,少坎坷,少不必要的浪费,而导中国走上近代化之途。但是,他们毕竟失败了。他们之所以失败,有两大原因:

第一,康有为图功太急,缺乏历史感,把事情看得太容易。他对光绪皇帝说:“‘变法的’章程条理,皆已备具。若皇上决意变法,可备采择,但待推行耳。泰西讲求三百年而治,日本施行三十年而强。吾中国国土之大,人民之众,变法三年,可以自立;此后则蒸蒸日上,富强可驾万国。”我不知道康有为行的什么推理(reasoning)。较小的日本变法,“施行三十年而强”;较大的中国变法,反而只要三年。慢说光绪皇帝只是一个有名无实的君主。即令他是康熙,他是威廉大帝,他是彼德大帝,以这样一个“老大帝国”,在短短三年的时间以内要变法也变不了的。火车越长越难开动。

第二,这一变法维新的公事,不幸卷入皇家权力争夺的私务。这是中国历代“家天下”制度殆难避免的结果。中国历来在这种奇妙的制度的扩张之下,个人的地位、声威、成败,以至于现实的利害,同行政事务甚至于政策施行,像胡子与头发纠结在一起似的分不清。即令有人用梳子狠狠梳几下,过不了多久胡子与头发又长在一起了。传统的中国文化分子喜欢这种“忘人忘我”的混沌境界。在二十年前,朋友借了钱要还,认为是不够交情,而且格调低。严又陵的“群己权界”之分,提倡了六十年以上,很少成效。甚至到了民国,许多县官大老爷上任,小舅子、姨太太的哥哥,伯伯叔叔的

儿子,外祖父的表弟,一大串一起跟着来,塞满了衙门。结果,一个县太爷光临某县,他后面的家族队伍便陆续开到;一个县太爷垮台,整个队伍只有回家"吃老米"。中国实际的社会结构是如此,于是政争起来就没有法子不搅动人事之争。在光绪皇帝集团和慈禧太后集团为要"变法"和反"变法"而争的幕后,藏有新旧两种权力的消长。旧势力为保持其声威、禄位和利害的实质而打主意。维新分子刚一上台就裁撤这个衙门那个衙门,就废除八股文,就改革科举制度,就裁除空粮以节省饷糈,就鼓励创办报纸。这一下子等于没收了许许多多荷包,打破了许许多多饭碗,摘掉了许许多多顶子,打翻了许许多多大官轿。他们当然要反扑。在一次苦迭打(coup detat)中,维新的幼苗被摧毁了。

守旧集团固然胜利了,但这一胜利导致自我毁灭。近百年来中国的历史,正是保守势力和进步势力对演、消长、起伏的纪录。中国文化受到西方近代文化冲击以后所发生的总问题是要近代化。变法维新的温和坦道既然被事实证明走不通,于是增加一般主张用激烈方法达到目的者之理由。这一个大转变,给中国近代化以至深且远的重大影响。一九一二年民国的形式是出现了。可是,如前所述,内容的更新实在没有换个招牌那么容易。一家很老的商店,虽然换了主人,换了经理,换了字号,也换了组织形式;可是基本的营业方式仍旧,店员们的基本习惯仍旧,顾客们的心理仍旧。民国形式的出现,并没有能够给中国产生一个真正的统一政府。在旧的统一政府的瓦解中,涌出一些大大小小自立为王的军豪。这些军豪除了从事了无已时的兼并杀伐以外,多不知现代化为何事。三十年代由南方冲出一个新的势力中心。这个新的势力中心可望形成一个推进中国现代化的动力系统。但是,时代和环境对它不利。它还没有来得及确实巩固它自己并发挥出足够的新力量,就受到各种因素的合成克害。旧社会腐蚀着它,军豪直接打

击它,波尔希维克的狂风不断从乌拉山过来吹袭,更加上日本军人对中国发动武装侵略,遂致中国不可收拾。对外的民族战争和对内的社会冲突一起迸发,野火烧遍了原野。以京沪为重心而向四面辐射的一点现代化的劳作变成了灰烬。⑮

C 思想的现代化

中国现代化的内层是要改造中国文化的基本前提、基本价值、道德伦范和重要思想。关于这一层,我们的成绩最差,而所引起的乱子也最大。这类问题是值得中年以上的知识分子深深反省的。

我们可以从两方面来考虑这类问题:

第一方面是破除旧的基本前提、旧的价值观念、旧的道德伦范,以及与之相关联的观念和思想。正如我在前面第八章所说的,五四运动前后吴又陵等人对于这种工作极为热心。他们的声音很响亮,态度很坚定,言词也颇泼辣。但是,关于他们所面对的问题,他们的感情反应多于认知努力。他们在挑剔旧的弊端方面有所启发,但在开展新的路线上贡献还不太多。他们很少碰到道德伦范问题实际的核心。结果,旧的问题依然存在。他们的努力所引起的混乱掩盖了他们应得的功劳。

批评旧的价值和道德伦范是可以的。但是,批评这些东西,并不必然等于一概不要。一概不要则归于无何有。完全无何有则生命飘荡。而启导性的批评可能导致价值世界的进新。

第二方面是介绍外国的观念、思想和知识。在这一方面,我们不能不承认近几十年来有若干进步。但是,有若干进步并不等于一定没有缺点。我们在这一方面的缺点是杂乱,不识深浅,蜻蜓点水,浮光掠影,还没有学好就闹派别;尤其糟糕的是把纯粹弄学问和搞宣传不分,更要不得的是有意地利用学术作宣传工具。

近几十年来在介绍外国的观念、思想和知识方面之所以弄出

这些缺点，重要的原因有二：一、如前所说，为好新的心理所驱使。好新并非一件有害的事。可是，毫无原则的好新，尤其是毫无学术训练的好新，极易变成为追逐时尚而吸收新知。为追逐时尚而吸收新知的人心情易于浮动。这样的知识分子也极易随波逐流，成为宣传言词的俘虏。二、如前所述，中国没有"为知识而知识"的学术独立传统。旧日中国的学术不成文地做了道德伦范价值的支柱。既然有了这条把"学术为工具"的旧路，正逢中国在大变动里有种种大问题临头，而知识分子又接受了"以天下为己任"的熏陶，于是很自然地把吸收外国的观念、思想和知识同用以解决这些现实大问题的迫切要求混扯在一块。我并不是说真正的学术研究必须与现实世界脱节。恰恰相反，我认为要解决现实问题，必须从真正的学术研究工作开始。不过，为知识而知识的真正从事学术研究工作的心情和方式，与迫切要求解决现实问题的心情和方式，是有一段距离的。如果后者牵引前者，知识就很难蒸溜出纯净的结晶。近几十年来，中国出现了许多"速成班"里搞出来的假学术。"劣货币驱逐良货币。"假学术既然畅销，真正的学术就抬不了头。演变所及，无根的浮词矫语被当作金科玉律，夸大狂的词令被奉为绝对真理，浓雾笼罩着楼、台、亭、阁。但是，这样的雾却进不了郎静山的镜头。它太缺乏艺术价值了。

这个问题对于中国文化有根本的严重性。因此它值得我们深思一下。自五四运动以来，一般热血分子好谈"救国救民"的大道理。我们现在不妨回顾两点：一、那些大道理是些什么大道理？二、那些大道理是经由什么通路跑到我们脑海里来的？

中国近几十年来的如雷贯耳的言论，大都是些舶来的或土产的或二者混合的美丽诺言，高悬的意底牢结，及包天盖地的伟大计划。这些言论之"深入人心"，并不靠他们能否解决问题，能否在实际上行得通，更没有多少人去考虑到须要牺牲多么巨大的代价。

这些言论之所以“深入人心”，多是由于他们能挑起一般人的直接反应，引起一般人的幻想，激起一般人的仇恨，煽起一般人的狂热，逗起一般人对未来产生美丽的憧憬。只要这些言论被一般人接受了，他们就成为“政治的宗教”的教条。这些言论一旦成为“政治的宗教”的教条，就被兴奋的群众认为是颠扑不破的真理。一种教条被强化到这种程度，就成了具有排他性的独格码(dogma)。独格码受独格码的支持。任何经验的证据，任何逻辑的推论，任何理知的呼唤，对于独格码都起不了冰释的作用。独格码的横行，像台风肆虐，要等它吹过了才能露出宁静的青天。

任何观念或思想之进入人心，与它借着什么通路或什么工具进入人心不能独立。这也就是说，同一个观念，由不同的通路进来或不同的工具输入，我们所得可能颇不相同。例如，同样是“能”的概念，我们借读通俗科学小说之所得，与借读一本满是公式的近世物理学教科书之所得，是很有差别的。逻辑也是这样。能操纵符号的人所得到的逻辑与只会用日常语言的人所得到的逻辑，简直有坐汽车与走路的不同。近几十年来，一般中国知识分子之接受那些高悬的意底牢结及包天盖地的伟大计划，是靠着什么通路或借着什么工具呢？说来实在令人遗憾得很。自五四运动以后，一般人之接受那些大观念并不是靠科学理论，并不是靠统计数字，并不是靠工程师的设计。这些太“枯燥无味”了。他们多是经由诗歌、小说、漫画、木刻、唱游、戏剧，甚至标语口号等等来接受那些大观念。这实在天真！

人在制造一只小手表时，知道须用精密的科学知识与技术；而在关系于国家前途的大事上，却听凭那些鼓动情绪的唱片和勾起幻想的连环图画作主。这实在有点不可思议！

灌输那些“空中楼阁”式的大观念之“深入一层”的工具有所谓“哲学”。中国一部分知识分子历来所说的“哲学”，本来就是天海

迷茫、漫无际涯的一大堆轮廓不清而且结构不明的观念。这样一大堆阿米巴似的观念，可以作各种形变，并可以作多样解释。既然如此，于是由此塑出的思想形态即成最便利于“思想走私”的渊薮。如果我们对于西方现代的理论哲学有点实际的习作，那么便可明了它的概念之精确和结构之严密以及推论之灵活已经到达了什么程度。如果我们明了西方现代的理论哲学在这些方面的成就已经到达了什么程度，而且拿来和那一般中国知识分子心目中所谓的“哲学”对照一下，那么便立刻可以看出他们所谓的“哲学”无非是一堆“混沌一片”的词说而已。当然，“敝帚自珍”的人可以借它而得到种种陶醉。可是，陶醉至极，可以使人昏迷。昏迷的人，最易受到思想的催眠。二十多年前，我曾看见“唯物辩证法”催眠了那么多陶醉于那种“哲学”的中国知识分子。但是，我从来没有看见任何一个精于西方现代理论哲学的人士被“唯物辩证法”所迷。因为，凭他们的训练，他们很轻松地知道“唯物辩证法”不过是一种玄学的迷执。玄学的迷执之根据，除了是玄学的迷执以外，还有什么呢？可是，长年习于中国本土“哲学”语言及浸沉于浪漫思想的中国知识分子，碰到了远处飘来的玄学迷执，真是“一拍即合”，无法抵抗的。而对这种烈性酒，有人搜出旧仓库里的“陈年汾酒”来抵抗。且不说这种“陈年汾酒”早已走了气，年轻人喝起来只像白开水；即令它没有走气，凡酒精都会使人中毒的。在思想基础上这样缺乏判断力的一般知识分子，又怎能有把握在那些关系于国家前途的重大问题上不发生错误？

二十多年前，我曾亲眼看见许多中国知识分子掉进俄式迷魂阵里，要救也救不出来。因为，对于这类知识分子而言，“正、反、合”的简单公式，比复杂的科学知识及冷静的逻辑推论有吸引力多了。有些忧时伤世的人士想“挽狂澜于既倒”。他们搬出经其特殊“哲学”过滤了的“历史文化”，糅成“历史唯心论”来和“历史唯物

论"对抗。这种热忱是比较高贵的。但是,实际而论有什么用?何助于"挽狂澜于既倒"?这种努力的结果,即令能发挥作用,充其量使本来想"向前看"的青年知识分子扭回头来"向后看"。结果,有的青年知识分子的锐气被古气抵消了;有的躲在古壳里面做灰暗的囚徒;有的觉得既然前进无路、后退无门,索性失落在空虚里。"历史唯物论"和"历史唯心论"都是同出黑格尔之一源的两位难兄难弟,所不同的,不过是一为左派,一为右派。但是,除了所谓"物质"和所谓"精神"这二种填料不同以外,二者的基本思想型模是相同的。所以,"历史唯物论"和"历史唯心论"之争,实在只是兄弟之争。他们把中国思想的坛场,变成打擂台的场地。这样再混战一百年,还是不会有结果的。中国知识分子要在思想上找条有希望的出路,必须把问题切实与科学结合,从而另外开辟一个新天地。[18]

三 现代化的涵义

因着种种理由,我在前面分别地用了"西化","近代化"和"现代化"三个名词。从现在起,我在以后只用"现代化"一个名词。固然,现代化是以西方近代文化为中心而向全球扩张的,可是西化却不一定即是现代化。在英国,有位物理学家希维赛(Oliver Heaviside)反对相对论。在美国,奇事更多。有位荷勒(Alexander Wilford Hall)写了一本五百二十四页的著作,反对达尔文的演化论,抨击牛顿物理学。这本著作居然畅销二十版之多。开瑞顿(Hereward Carrington)等人所提倡的绝食论,居然风行一时。德国斐希特(J. G. Fichte)这类人的哲学,有原始野蛮的根源(autochthonous origin)。希特勒"精神"征象严重的精神病狂。德国纳粹史学家法朗克(Walter Frank)和缪勒尔(Karl Alexander von

Mueller)。这些先生简直有资格做美国三K党的师爷。[17]现代化固然发源于西方近代文化，但已逐渐变成一个世界普遍的文化。[17]时至今日，任何一个文化，只要得到科学思想与技术的要领，都可能有所贡献于现代化。这样一来，现代化已经不是西方近代文化的专利独占品了。所以，我们只说现代化，而不再说西化。

现代化至少在两种程序里进行。第一是**俗世化**(secularization)。第二是**革新**(innovation)。从圣化的社会变迁到一个俗世的社会，这一过程叫做俗世化。在圣化的社会里，社会的结构，行为伦范，甚至为学致知，都以远古时代传袭下来的圣典圣则为张本。即令这圣典圣则已因实际情况不同而不适用，还得奉为标准，不许改变。改变就是有违圣教。有违圣教就会遭受种种阻挠甚至惩处。王安石变法的失败就是历史上显著的例子。如第四章所说，中国社会就属圣化社会的类型。于是，人而有所谓“圣人”，书而有所谓“圣典”，行为而有所谓“圣行”，言论而有所谓“圣言”。顺着这样的制度思想下来，皇帝当然是“圣君”，宰相是“贤相”。俗世化是要把这种制度思想消除。在俗世化之下，办事只问便利不便利，不问是否合于古老的章制。说话只求表情达意，不必一定要合于圣典。皇帝也是结婚生的，丝毫无圣可言。这样的一种过程正是从古制圣则解放出来的一种过程。在这一过程中，许多尊古崇圣的分子一定感到挫折、失望、失势。但是，这种古旧僵枯的桎梏不丢掉，后人就得事事“向古看齐”。我们事事得“向古看齐”，就不能无挂无碍地吸收新的知识和技术。我们不能无挂无碍地吸收新的知识，而人家则一日千里，我们岂有不“落后”之理？因此，革新成为现代之所必须。从圣化的社会走向现代化，革新是一种必经的过程。在这一过程中，革新比革命稳当、实惠，少不必要的浪费，而且少不必要的牺牲。但是，革新如果受到太大的阻抑，就难免引起革命。水涨起来总是要往低处流的。聪明的工程师开

条溢洪道让水走一条正路。不聪明的工程师跟水赌气，加高堤防堵塞。结果堤防溃决，泛滥成灾。现代化根本就是一种社会文化的变迁。对于这种变迁，只有顺应，只有因势利导。在这种过程中，我们需要现代化的文化思想与这一趋向配合。如果我们一方面从事现代化，另一方面又提复古，那么就是等于一个走路的绅士一只脚向前、一只脚向后。他自己跟自己为难。

从事现代化要能普遍而又深入地有效，必须满足两个条件：一、有一群接受革新观念的创导人物。这些人物之从事革新，不是为了时髦，不是为了应急，而是内心真有渴望创造更新的人生理想。只有这种人生理想，才是推动时代进步的真正动力。如果社会中的领导分子没有这类理想，而只是因为重大的刺激来了在表皮做些枝节的应付工作。那么刺激过了工作也就歇下来。清代末年有许多"西化"工作之所以未能锲而不舍地去做，这是基本原因之一。二、有一个富于弹性的社会系统。这一点跟上述的一点是相互关联着的。一个富于弹性的社会系统，不仅富于适应力，而且较能收摄这一高度技术化的世界之必要的知识和智巧。这样的社会必须不是一个封闭的社会(closed society)。因为，一个封闭的社会里传统的风俗习惯的支配力太大，由这些条件作底层而建构的制度对创新的妨碍力可能更大。在这样的社会里，修公路得绕过祖坟，建铁路怕吵坏死人，活人努力是为了孝敬祖先烈士，从事一件工作的动机被熏陶得是为了讨好权势以利己，而且兴办任何事业必得通过如麻的规章及如毛的手续。这样自我束缚的社会要想在现代化的道路上跟西方国邦赛跑，等于包三寸金莲的女士想跟天足小姐赛跑。

从上面所说的，我们可知在现代化的过程中牵涉到的社会文化之现存因素颇多。推动现代化的主力是现代技术。然而，从基础上看，现代技术的泉源是科学。所以，讲求现代技术如不从讲求

科学着手，实在是舍本逐末。从清末到现在，中国现代化运动的成绩欠佳，不切实大规模从研究基本科学入手，乃是一个基本原因。亡羊补牢，我们要真正走上现代化之路，必须从发展科学植根。发展科学所牵涉到的社会文化因子比前面所说的更复杂。除了经济能力以外，一个文化的基本价值、社会结构、风俗习惯、人际关系，以至于人生观和世界观，都牵涉在内。这类问题我们将在后面作扼要的分析。

四　科学与社会

科学的根苗每个文化都有。可是，在人类文化史中，并不是每个文化都有高度发展的科学。直到目前为止，有高度发展的科学的文化颇为少数。有些在历史中科学相当发达的文化，科学相继萎谢了，这是什么原因？这是一个根本重要的问题。这个问题之确切的解答，将大有助于中国科学之顺畅的发展。

就已有的证据来说，埃及和巴比伦的科学发展是世界最早的。我在前面提到过，埃及人早已构造出算术同几何。他们之构造算术同几何，主要的是为测量地皮这种实用的目标。除此以外，埃及人还会造运河、堰堤，并用石块砌成坟墓。古代巴比伦人的科学是够发达的。他们曾致力研究星宿。早在纪元前七六三年巴比伦即有日蚀的记载。巴比伦人已制出乘法表。约纪元前二千年，巴比伦人即管一年分作三百六十天，并发明了日规。可是，他们在科学方面的创制之目的，一部分限于宗教，另一部分限于实用。他们缺少为致知而致知的精神。巴比伦人制作了很利的武器，防身衣服，并用驴及马来拖战车。他们研究物理学，为的是建造水利系统。他们研究地理，绘制地图，并发明治疗方法。他们研究动物解剖，为的是借此预料将来，而不是为的明了动物的构造。巴比伦人相

信星宿不动，且由观星可知人事。结果，纯科学透放不出来。

然而，希腊人和他们不同。希腊人能够把宗教与科学分开。他们极有兴趣于了解宇宙的真相。之所以能够这样，如所已知，系由于希腊人有三种特异的品质：第一，他们有强烈的好奇心。第二，他们完全信赖理知。第三，他们的认知活动不被风俗习惯所妨碍。因为希腊人有这三种特异的品质，所以他们能发展科学。同样的几何原料，在埃及人手中时只是上述的测量地皮的工具而已。可是，这样的几何原料到了希腊人手中，欧基理德(Euclid)能够把它予以推广，予以抽象化，并且组织成系统的型模。这就是向科学之路前进了一大步。

我们将前面所陈示的埃及人、巴比伦人同希腊人在科学的发展情形上作一概略的比较，立刻可以发现他们的重要而又基本的差别之所在。埃及人、巴比伦人同希腊人在发展科学上的能力之绝对值是相等的，他们是同样有研究科学的天生才力或同样没有。但是，埃及人和巴比伦人在从事科学工作时，他们的心智活动很少摆脱宗教前提，美感满足，以及实用的价值等非认知因素的束缚或干扰。所以，他们在科学上的成就跳不出这些势力所划的一道又一道、一层又一层的圈子。科学的真理是非常娇羞的小鸟，稍微有点障碍，它就不会飞进我们心里来。埃及人和巴比伦人自设这么多樊篱，科学真理的小鸟怎会飞来呢？希腊人则不然。如上所述，希腊人很少这些拒绝科学真理的文化措施。所以，演变所及，埃及和巴比伦的科学多停留在前科学的阶段，且与魔术不分。于是，等不到开花结果，它就萎谢了。埃及和巴比伦的科学现在只有历史的兴趣了。面希腊人在科学上奠立的基础，到现在还占在科学发展的基层。

我们再看中国科学发展的历史。中国近百年来因为抵不住西方世界的“船坚炮利”与器用特征方面的成就，于是明白事理的人

承认科学远落西人之后。但是，如果这是指从古至今全部历史的过程而言，那么就是一个错误的认识。这个错误的认识之所以形成，是因震于西方近代科学成就的威力而忘记了过去历史的事实。人类许多不同文化的发展像许多不同的运动员跑万米赛。起跑时领先的运动员也许在跑了几圈以后掉下来了。起跑较迟运动员也许在跑了几圈以后超上前去。在运动场上，这种此起彼落的情形是很平常的。在世界文化史上，许多不同文化发展的起伏是如此，在不同文化中科学发展的起伏也是如此。我们必须具有这样长远的眼光，对于一个文化的起伏与在其中的科学发展之起伏才可能看得比较清楚。

自纪元后第二世纪以来，中国即知炼丹术。炼丹术可以看作是前期科学的起源。这种术法主要系道家所传。佛教徒又把医术带到中国。宋朝时代即已发明了医治天花的接种法。中国的数学也曾因受印度的刺激而进行研究。第四世纪时中国人即能正确算出圆周率的值。第十三世纪中国人已经知道用算盘。约在同时，中国人发展出球面三角术及工程术。远在第四世纪时中国人即已知用煤。元代马可波罗东来时，带回一项惊人的消息给欧洲人，说是中国人从山里挖出一种黑石头，这种黑石头能像木炭一样燃烧，但能终夜不熄。可见中国人用煤比欧洲人早多了。在第十一世纪时中国人即能把铜、铅及锌按照适当的比例制成合金。欧洲人在十八世纪以前还不知炼锌的。第十一世纪中国人即知铁针经摩擦后便向南指，并且发现它对正南略偏。可是，中国的罗盘却被风水先生看坟地用。第十二世纪时罗盘则用于航海。直到几个世纪以后欧洲人才发现磁性偏差的现象。中国在唐代已经知道用火药。但是当时只用火药来制爆竹。第十二世纪时中国人用火药来作战。到第十三世纪时中国人用爆炸武器来抵挡入侵的蒙古人。早在纪元后一〇五年，汉代的中国就已经发明了纸。纸由中国传到

中亚，再由阿剌伯人传至西欧。和纸有关的发明为印刷术。纪元后八六八年中国印出了佛经。第十一世纪时中国已有活字印刷术。……

依据以上所列的事实看来，中国曾经是科学及技术的先进国之一。中国在近代以前的科学成就之辉煌不下于埃及和巴比伦。但是，何以中国变成了科学的后进国呢？

这个问题，完全不能从中国人天生聪明或不聪明得到解答。体质人类学不能证明任何人种天生的智能比别的人种低，正犹它不能证明任何人种天生的智能比别的人种高。体质人类学所能证明的，是任何人种天生的智能都是一样的。任何人种的大脑工作能量没有可以检证得出的差别：都会做代数，都会证几何，都会想哲学。如果有何差别，主要是各人种所浸沉于其中的文化氛围不同。林顿(R. Linton)说："在一个不知轮转原理为何事的文化里长大的发明家，根本不可能想像去发明车轮或车床这样简单的东西。他首先得发明轮子。一个有思想和动作的发明家不能不呼吸在一个文化里。他所在的这个文化之内容恒常限制着他的创造力之运用。这样的限制不仅对机械的发明为然，而且对其他一切发明也是一样的。一个数学天才只能从他所在的文化里的数学知识能够达到的那一点出发，来发挥他的创造力。因此，如果爱因斯坦是生在一个原始部族里，而且这个部族所能计的数只限于一、二、三，那么终爱因斯坦之生，应用这种程度的数学，他充其量也许只能用手指和脚趾发明十进位而已。"[15]由此可见文化对人的心智活动的影响作用大到什么程度。只有极少数特出的人，或与外界文化有相当接触的人，才能飞越出他们自己长年习染的文化意识以外。至于一般的人，或是从来未曾与外界文化接触的人，总把他们从自己文化之所习视若当然。因此，他们的神经活动无所逃于自己的文化天地之间。

中国文化怎样不利于科学真正发展呢？科学的第一个设准为“是什么就说什么”。这个设准要求我们思人(homo faber)经验到什么就说什么。如果没这个设准，那么经验科学永远建造不起来。这也就是说，一切真的经验语句都涵蕴这个设准。也许有人说，这个设准是关于事实层的，所以不难。这适足表示这类人士之未了解经验科学知识的结构与所谓“事实”是多么复杂的东西。我们要确认一个“事实”，除了必须由官能提供感觉基料(sense-data)以外，还要具备与之相干的背景知识，逻辑组织以及语意范围。自古至今，在“是什么就说什么”的话中，真正可靠的或合格的并不多。古往今来，一切经验科学家所孜孜以求的，可以说就是这一条。可是，真正求到的并不多。严格地说，如前所述，只是那几条科学定律。足见要“是什么就说什么”并非一件容易的事务。

然而，问题的真正重点还不在这里。这里适才所说的是知识学上的问题。这个问题对于地球上所有的文化而言都是一样的，只是程度不同而已。这也就是说，如果“是什么就说什么”不是一件易于办到的事，那么所有的文化都有同样的困难。既然如此，为什么在有的文化里科学能够高度发达，而有的不能？这不只是一个知识学上的问题，而同时又是文化人类学的问题。有的文化之基本价值取向正视“是什么就说什么”。有的文化之基本价值取向别有所在，不正视“是什么就说什么”。“差之毫厘，谬以千里”。不同的文化之间的许多重大的发展差异，在最初的起点上，也许只是态度等等因素上细微的不同。这些因素上细微的不同，与许多其他的条件结合，就可能逐渐形成文化间重大的发展差异。文化的基本价值取向正视“是什么就说什么”，就可能发展出科学。西方近代俗世化的文化就是这样的。布鲁诺和伽利略是为这一基本价值奋斗牺牲的伟大人物。他们宁可受迫害，甚至被火烧死，不说他们认为不真实的话。但是，中国文化的基本价值取向不在此。中

国文化的基本价值取向不仅不在此，而且常常为了道德与感情与或利害关系，牺牲了“是什么就说什么”的原则。如前所说，许多儒士尊若至圣的孔仲尼首先带头牺牲这一原则。后世大家跟着样学。这样形成的心理状态就是忽视事实层。所以，科学在中国虽然曾经一度开过花，可是由于在文化价值里生不了根，所以终于萎谢。

我在前面曾经提到，鄂图·法兰克(Otto Franke)说，孔氏作《春秋》，为了达到使“乱臣贼子惧”的道德谴责作用，不惜篡改历史事实。在这一关联中，就是发生两种不同价值的冲突。一种价值是**泛道德主义**(pan-moralism)。泛道德主义是把人间任何事物置于道德观点之下来作评判。人间任何事物都无所逃于道德的审判。这么一来，人间就不可能有**外于道德**(morally free)的事物。人间的一切，无一不笼罩于道德意识的氛围。我们必须切切实实认清，这一源远流长的泛道德主义，衍到今天已成**泛政治主义**(pan-politicism)的根底。时至今日，这一泛道德主义已经很少道德价值的内容了，可是它的泛罩空壳依然健在。这一健在的泛罩空壳，却正好成为泛政治主义的预存网罟。另一种文化价值是以陈述客观事实为至上。我们不能因任何理由而动摇这一原则。顺着这条原则推论下去，就得承认人间有外于道德的事物。如果我们承认人间有外于道德的事物，那么就得否定泛道德主义。这么一来，我们便是站在两个不相容的价值选择关头。自孔氏以降，中国文化是走的泛道德主义的路。道德是一定要的，但泛道德一定有害。至少，泛道德主义迷住了我们的视线，使我们看不清现实世界，因而发展不出现代科学。

我们无论看中国传统的哲学、文学，还是看历史，很少没有经过道德价值意识染色的。这实在是“由来有自”的。我们且看下面的一段对话：

> 叶公语孔子曰："吾党有直躬者，其父攘羊而子证之。"孔子曰："吾党之直者异于是。父为子隐，子为父隐，直在其中矣。"[20]

叶公所说的"直"，我们很容易了解。这个"直"无非是不徇情的"法治精神"。孔子的所谓"直"是什么，我们不大容易了解。我们要了解这样的"直"，似乎必须转两三个弯。而弯与弯之间并没有一定的关联，所以很容易走进迷宫里去。在事实上，二千多年来，中国文化分子于公、私、忠、孝之间是不大分得清的。我在这里无意提倡严酷的法治，更无意鼓动儿子打父亲的报告。克尔文生义者(Calvinist)，或苏俄斯达林时代的某种少年，似乎不是可爱的榜样。活在那样峻厉的铁盖子底下的人，如果多讲点人情调润调润，也许使人尚觉生之可乐。我的意思是说，情谊及私人关系不妨讲，但总不可讲到"是是非非"都弄不清楚的地步。

中国二千多年常受这种害。可不是吗？时至二十世纪六十年代了，这个社会上一个人只要跟另一个人的"关系拉好了"，那么便一好百好，学问也好了，人品也好了。一个人只要跟另一个人的"关系"稍微搞坏了，便一坏百坏，学问也坏了，人品也坏了。这样小朋友式的感情用事，是非怎么讲得清楚？科学精神怎么出得来？

中国文化分子讲哲学主要是为道德立根；写历史是要寓褒贬，辨顺逆，或站立场；作文章是为"载道"。甚至江湖奇侠传背后的导演意识，也万变不离其宗地围绕着"赏善罚恶"的观念进行。好像除此以外，再没有别的了。中国的土地确乎算是广大的。可是中国文化分子自来宇宙实在太小了，观念活动的领域一直是太窄了。我看见有人著逻辑也是满纸伦理道德价值词令，且俨俨然以之诲人。我碰到有的人士，当我对他逐条分析一个问题的时候，他显然

没有静听分析的训练和耐心、即刻就抢着问:“那样好不好?”价值的追求欲,超过了事实的分析欲。这是中国的“历史文化传统”。诊断的工作根本没有认真做过,人们就急着开这方子、那方子。这是儒门的传统家风。诊断工作是客观地研究事实层的科学工作。病况没有诊断清楚就下药,这是多么危险!这种风气,演变所及,就变成目的狂,方法盲;就变成主义热,认知冷。中国知识分子一般的心性是从这种传统的老底子里培酿出来的。近几十年来的大变动,使他们不能不奋起推动“历史的巨轮”。大家太热心了,方向盘没有拿稳,七手八脚,把车子推到沟里去了。

空谈意底牢结(ideology)是容易的,要确实解决许多大问题却难。意底牢结可以是想像加希望的产品。要确实解决许多大问题,则必须诉诸科学与技术。科学与技术是走向现代化的康庄大道。别的路子都是急流险滩。所以,全力发展科学是推动中国文化革新的引擎。但是,冰山上开不出玫瑰。同样,在不适于科学发展的社会文化环境里,科学不易结出能够再生的果实。要科学能够顺利发展,必须社会文化的环境与它融和。科学是求真的。如果它所在的社会文化环境唯假是务,那就好像一团红炭丢在雪地上,怎么燃烧得起来?如果一方面提倡科学而同时又制造社会迷执(social myth),那就好像一只脚向前而另一只脚向后,怎么走得动?科学真正能够良好发展的社会文化环境,是把追求真理当做基本价值的社会文化环境。只有唯真理是尚成了一个社会文化中大多数分子坚持的态度,科学的发展才会得到真正广大的支持。法布伦(Thorstein Veblen)说:

> 关于对科学的看法之问题,即是对知识的特殊态度和敌意的问题。这个问题也就是思想习惯怎样形成的问题。而思想习惯乃生活习惯的一个结果。一个社群之对

事物采取科学的观点，乃该社群中流行的共同的思想习惯，科学家坚持地相信。这一共同的思想习惯之所以形成，系反应着该一社群中大家多少共同具有的经一致训练而成的思想习惯。而这种共同的思想习惯要能扩张并且要能维持其力量，只有在实际生活的推动并且支持之下才行。㉑

* * *

注 解

❶ 这个图是仿自麦克尼勒(W. H. McNeill)。

See Willian H. McNeill, *The Rise of the West*, The University of Chicago Press, 1963, p. 727.

❷ 同上书，Chapter XIII。

❸ 同❷。

❹ Lloyd Fallers, Equality, Modernity and Democracy in the New States, in *Old Society and New States*, edited by Clifford.

❺《日本与中国的近代化》，赖世和作，王崧兴译，载《文星》，六八期，台北，一九六三年。

❻ 中国左派的宣传家一直是把封建认作落后的标记；而赖世和则将封建看作现代化的基础。这是一个有趣的对照。

❼ Egbert De Vries, *Man in Rapid Social Change*, New York, 1961, p. 27.

❽ 同❼。

❾ 郭廷以《中国近代化的延误》，载《大陆杂志》第一卷第二期。

❿ 同❾。

⓫ 同❶，p. 797, Note。

⓬ 梁启超著，《饮冰室合集》，专集第五册，《饮冰室专集》之二十三，《欧游心影录》节录，《欧游中之一般观察及一般感想》；上篇，《大战前后之欧洲》；二，《人类历史的转捩》，第二页。

⓭ 蒋廷黻《中国近代史》，长沙，一九三九年，页六三。

⑭《饮冰室文集》,第一册, 一八九六年。

⑮ 关于官方兴办的现代化事业的一部分,可参看《革命文献·抗战前有关国防建设史料》,(一),(二),(三),(四)。

⑯ 我们要解决人的问题,必先了解人的问题。我们要了解人的问题,必须研究行为科学。这种所说的行为科学,除了社会学、经济学、心理学以外,包括文化人类学。

⑰ See *The Varieties of History*, edited by Fritz Stern, 1960, p. 8.

⑱ 同①,Part III。

⑲ Ralph Linton, *The Study of Man*, New York, 1936, p. 319.

⑳《论语·子路》第十三。

㉑ In *Sociological Theory*, edited by Lewis A. Coser and Bernard Rosenberg, New York, 1959, pp. 567—568.

第十二章 民主与自由

一 民主与自由不是一件事

我们常常使用的名词,往往也就是我们不甚了解的名词。“民主”和“自由”就是其中之二。多年以来,这两个名词常被连在一起来说,因此造成大家一个印象,以为民主与自由不可分,甚至二者是一回事。这样的印象有修正的必要。

嘉塞特(Ortega Y. Gasset, Jose)说:

> 自由主义和民主政制是两件事。在开始的时候,二者并没有关系。至于在趋势方面,演变的结果,二者的意义是互相冲突的。民主政制和自由主义是对两个完全不同的问题之两个解答。
>
> 民主政制所要解答的是这个问题:“谁应该行使公共权力?”对于这个问题,民主政制的解答是:行使公共权力之事属于全体公民。
>
> 可是,这个问题并未触及公共权力的范围应该是什么的问题。这个问题只是决定这种权力究属于谁。民主

政制主张一切人都统治。这也是说，一切人借所有的社会立法来行使主权。

然而，自由主义所解答的是另一问题：无论由谁来操持公共的权力，其限制何在？回答是："无论公共权力是操持在贵族手里或操持在平民手里，都不能是绝对的：个人所有的权利不得受国邦的任何干涉。"[1]

伦纳尔(Max Lerner)也说：

当我在此处说及民主政制时，我要将民主政制和自由主义截然分开。在一般人心目中把民主政制和自由主义混为一谈，没有一种混淆比这一种混淆更大。[2]

民主和自由确实是两种不同的东西。可是，二者能否"截然分开"，则必须作进一步的分析。纯粹就概念和制度来说，民主政制和自由主义二者之间并没有一一相应的关联。梅特伦(F. W. Maitland)说："那些把民主之路当作自由之路的人，是把一个暂时的方法错认作一个终极的目标。"[3]舒德彼(J. Schumpeter)也说："民主是一个政治方法。这也就是说，民主是某种制度之下的安排方式。我们借此可以作政治上的种种决定。例如，立法及行政方面的决定。因此，民主的本身不可能是一个目标。民主与在特定历史条件之下会产生一些什么政治决定无干。"[4]

然而，就历史的发展来说，民主政制和自由主义二者是不能截然划分的。英语世界的历史就是显例。

如果自由主义被当作一个目标，那么民主政制似乎自然是实现这一目标的方式。现在有许多人士是这样想的。可是，这并不表示民主政制是实现自由主义的唯一方式。历史告诉我们，从专

制政制也可以实现自由主义。而且,从专制政制之路到自由主义,与从民主政制之路到自由主义,究竟哪一条近些和容易些,这实在有待历史的社会学同政治科学合作来研究以得结论。复次,我们说民主政制似乎自然是实现自由主义的方式,这也并不表示经由民主政制的方式有而且只有得到自由主义的结果。立于民主政制的原则上,任何人都无法作这种保证。之所以如此,最基本的原因之一,是民主政制的本身并不就是自由主义。如前所述,民主政制只是一种政治方式。可是,自由主义根本是一个价值系统。自由主义是全人类最基层的价值系统。没有了这个价值系统,人是否还能算是人,实在大成问题。然而,同一民主政制的方式,可以用来实现自由主义,但是未尝不可以用来实现"专政"。所谓"民主专政"已经不算新闻了。如所周知,民主政制的重要原则之一是"多数决定"。如果多数决定选出一个独裁者希特勒,那么我们凭什么说是"不民主"呢?实在一点也不算希奇,从东欧以至广大的亚非地区,自第二次世界大战以来,民主政制多少有所进展,可是相形之下自由主义日益萎缩。由此可见一个国邦能否实现自由主义,与是否实行民主政制,其间并无一定的相应关联。一个国邦能否实行自由主义,主要决定于它的社会文化内容。

通常把民主与极权对称,自由与专制对称。这是乱点鸳鸯谱,配错了对儿。民主政制的反面是专制政制。自由主义的反面是极权主义。这也就是说,在专制政制之下一定没有民主政制;可是不一定没有自由主义。在极权主义之下一定没有自由主义;可是不一定没有民主政制。民主政制和自由主义的排列组合一共有四个可能。

第一,既民主又自由。如果一个国邦的民主制度完成了,比如说有一部像样的纸上宪法,也有选择,同时又已把自由主义收摄作社会文化的基本价值,比如说极尊重个人的尊严和基本人权,那么

这个国邦便是既民主又自由的。例如，美国、英国、瑞士、澳洲等等。

第二，有民主而少自由。如果一个国邦的民主制度完成了，比如说有一部写在纸上的民主宪法，也有选举，可是却无视个人的尊严和基本人权并且有计划地挫抑自由主义，那么这个国邦便是有民主而少自由的。第二次世界大战以后东欧若干小国便属这类。

第三，无民主而有自由。如果一个国邦行的是专制政制，但是在社会文化上有相当的自由，那么这个国邦便是无民主而有自由的。欧洲自近代国家出现以后，在君王的专制统治之下，人民享有相当的自由。就中国的历史而论，在两种情况之下出现这种局面：一，帝国大统一，无外患内忧，太平盛世来临的时候。二，帝国的末世，统治松弛，朝代世系行将转换之际。清末到民初出现过这种美丽的朝霞。可惜朝霞过后就是正午的骄阳。

第四，既无民主又少自由。如果一个国邦没有民主的宪法，没有选举，实行的是专制政制，而且又不把人当人，那么这个国邦便是既无民主又少自由的。这一排列组合不止是一逻辑的可能。这种可能的实例在地球上也不太少。

二 对民主的正反两种看法

我不是民主政制的教条主义者，正如我不是任何主义的教条主义者一样。我们还是举个已经说过的例子。时至今日，很少青年男女不把谈恋爱与办结婚的事视为“至上”，而且不容他人干涉。他们多视“父母之命，媒妁之言”为可笑的时代落伍方式。这种想法就是自由恋爱的教条主义。任何主张，只许人奉为绝对真理，不许怀疑与批评，就是教条主义。就我所知，人世间还没有这样的真理。我说现在的青年对恋爱结婚的态度是一种教条主义的态度，

这并不涵蕴我赞成复古，主张"父母之命，媒妁之言"。我所要借此指出的，是这个态度里所含藏的一种时髦的带感情的独断意谓。时下一般青年好像认为已经不成问题，经自由恋爱而结婚当然比凭"父母之命，媒妁之言"而结婚好。可是，如果我们有好追问的习惯，那么我们就追问：你们根据什么来说经自由恋爱而结婚一定比凭"父母之命，媒妁之言"而结婚好？你们作这一判断时，有没有请教过婚姻问题专家？有没有请教过社会学家？有没有请教过心理学家？有没有确实做过社会调查来证明经自由恋爱而结婚的离婚率比凭"父母之命，媒妁之言"而结婚的离婚率低？这样追问下去，我们就会发现这个事体并不如一般想像的简单。这个事体，说来说去，说到底层，还是一个感情问题以及价值观念的改变。一切教条主义后面都藏有强烈的感情因素和价值观念的拥护及峻拒。如果我们对民主政制也持教条主义的态度，那么民主政制的命运与法国大革命时雅各宾式的民主(Jacobin Democracy)殆相同。

海耶克(F. A. Hayek)说：

> 时下一般人不分青红皂白地将"民主"一词用成赞美之词，这并非没有危险。因为这种用法暗示我们，民主是好东西。所以，如果民主扩张的话，那么往往为人类之福。这种说法，照看起来，是一不证自明之理；但是并没有这种民主。❺

何以没有这种民主呢？因为，照海耶克所说，❻扩张民主政制至少有两条途径：第一，有投票资格的人投票；第二，借民主方式而决定提案。在这两条途径之中，我们借任何一条途径都不能必然造福人群。在这一场合，许多人常常以为既然由多数人来决定提案，他们总会朝对自己有益的方面作决定。这个"总会"的保证

何在？在民主的方式里，用电子显微镜也找不出这种保证。当人的动机想作对自己有益的决定时，他所作决定不一定就是对自己有益：可能有益，也可能无益。几乎每个商人经商的动机都是想赚钱。但是，有时赚钱，有时却蚀本。一点也不希奇，在一时一地，即令通过民主的方式，人还是常常做出一些害自己的决定。民主政制并非百灵机。多数所作决定，无论对大家有益或无益，是一个实质的问题。这个问题与作决定的方式毫不相干。民主方式不能使对大家有益的决定变成无益，也不能使对大家无益的决定变成有益。一个决定对大家有益或无益，决定于决定者所在的文化背景、知识程度和价值取向。如果多数决定自杀，就民主方式来说，我们找不到任何根据来救。如果我们要谴责自杀的决定为不当，那么只有在社会文化的伦范里去找根据，在民主程序中是找不出的。依此，民主政制中所说的多数决定，只有在同质的社会里各分子具有共同的向善理想及价值观念时才可无害。不然，有的人认为猪肉很脏，必须禁屠；可是有的人认为猪肉味美，必须开禁。这是很难解决的问题。实在，民主政制的功能怎样，不可能不受它所在的社会文化之影响。

民主政制和非民主政制孰优，二千多年以前的人就有不同的看法。而且就我已知的来说，在持不同的看法的人物中，有的学识卓越。

早在约纪元前四百三十年，雅典政治家波利克里兹（Pericles）发表了著名的葬礼演词（Funeral Oration）。这篇演词里所说的是最早的希腊民主政制的理想：

> 我们的宪法并非抄自邻近的国邦。与其说我们的宪法是模仿别人的，不如说我们的宪法是别人的宪法之模范。依照我们这部宪法来施政，不是使少数人受惠，而是

使多数人受惠。这是我们的政制叫做民主政制的理由。如果我们细心研究我们的法律，那么我们会发现那些法律对于一切国人的权利给予同等的保障。如果一个人没有社会地位，只要他著有能力来推进公共工作，那么他的社会地位并不妨害到他的功绩。如果一个人能够服务他的国邦，那么他的处境之卑微并不足以阻碍他的工作。他也不因贫乏而被堵塞了为国效力的道路。我们在民主政制里所享受的自由也扩张到我们日常的生活中。在我们的日常生活中，我们一点也不互相嫉妒地彼此监视。我们的邻人要做他所高兴做的事。即令我们因对邻人表示轻侮并不招致罚款，我们也不对邻人表示轻侮。我们私生活中所有的舒适，并不使我们成为没有法律的公民。……

……

我们的城邦值得称赞之处并不止此。我们培养优美感，但没有奢侈；我们鼓励探求知识，但并不柔弱。我们的财富是为了应用，不是为了夸耀。我们自己承认贫穷，但我们不认为贫穷是一件可耻的事。我们认为只有不去设法消灭贫穷才是一件可耻的事。一个雅典人除了政治事务以外，还有私人事务要做。我们一般的公民，虽然忙于从事实业，但是依然能够正确判断公共事务。因为，我们雅典人与任何其他的民族不同。照我们看来，如果一个人不参加公共事务，那么这并不表示他没有野心，而是表示他无用。我们雅典人即令不能创立政策，但是我们都能判断政策是否正确。我们并不认为讨论问题会妨碍我们采取政治行动，而认为讨论乃采取明智行动之一不可少的先决步骤。……我们相信快乐乃自由的果实，而

自由乃勇敢的果实。我们面对战争的危险并不畏缩。……

总括起来说，我认为雅典是希腊的学校。雅典人成长起来，发展得多才多艺，长于应变，并且充满了自信。……[7]

波柏尔(Karl R. Popper)对于波利克里兹这篇演词简直佩服极了。他说：

这些言词不止是对雅典的赞颂而已。这些言词表示出一个伟大时代的真精神。这些言词是以一定的章法表现了一个伟大的平等主义者的政治构想，以一定的章法说出一个民主主义者的见地。他清楚地了解民主政制不是借着“人民应该统治”这一无意义的原则所能尽述。他知道民主政制必须建立在理知和人道主义之上。同时，这篇演词是真正爱国的表现，并且是作希腊典范的一个城邦的光荣表现。雅典不仅是希腊的学校，而且，就我所知，是人类过去二千多年的学校以及未来的学校。[8]

虽然，有许多卓越的人物对民主政制这样赞扬，可是也有许多不平凡的人物反对民主政制。在波利克里兹发表了他的“葬礼演词”以后约八十年，柏拉图(Plato)提出了反对的看法。

柏拉图固然强调正义，可是在基本观念上他是否定民主和自由的。柏拉图将自由与无法律混为一谈，将自由与放纵混为一谈，将在法律之前人人平等与无秩序混为一谈。他把民主人士形容为浪荡，鄙吝，傲慢，无耻，残暴及可怖的动物。柏拉图说他们充满了幻想，耽于逸乐，并追求不洁的目标。

过分的自由,无论是国邦的或个人的,似乎沦于过分的奴役。

所以,暴政自然生于民主。而且,暴政和奴役之最激烈的形式是起于自由之最极端的形式么?照我们看是如此的。[9]

极端的自由,确实常以暴政或奴役收场。我们从一七八九年的法国大革命以来的群众性的革命运动之史例,可以看出这类的结局。

柏拉图又说:

为了战争的进行,我们需要许许多多措施和法律。最大的原则是,无论男女,不能没有一个司令者。任何人无论是为着笑闹或是谈正经的,不能自作主张来做任何事体。在战时及平时,他必须注意并且听从他的首领;即令是最小的事也得受他的指导。例如,他的行或止,或习作,或洗涤,或用膳,或夜间起来守卫,以及被吩咐传递消息,都得唯命是从。在危险时,除了依照上级的命令以外,他既不可追逐又不可退却。总而言之,他不可教他的灵魂习于独自知道做任何事体。[10]

历来反对民主政制的理由有些很强。如果我们真要建稳民主政制的理论和实践,最好先多考虑反对民主政制的说法以及民主政制确实不易避免的弊端。依此,柏拉图以降的若干反民主的学说必须予以深究。即令是倡导民主政制最力的海耶克,对于他所说的独断的民主(dogmatic democracy)也深怀戒心。

民主并非一定不会造成暴政。以多数决定来侵犯少数的权

利，与多数决定容易联在一起的，是临时流行的意见所形成的威力。独断的民主主义者总以为多数应该有权决定任何问题。他们又往往以为，一个人或一群人的“阶级地位”是始终不变地决定他们对自身真正利益的认识。于是，多数的决定也就是表现多数的最佳利益。此外，一时流行的多数意见所形成的威力，像台风一样，压倒反面的意见。

这都是民主政制所可能产生的危险。我们必须弄清楚，多数决定是一回事，个人的基本人权是另一回事。个人的基本人权是每个人必须保有的最后的基本权利。这一簇基本权利任何人不可拿任何借口来侵害及剥夺。这也就是说，个人的基本人权是多数决定的极限。多数决定不可使政司的权力无穷大。一个民主的政司的权力是要受到种种限制的。个人的基本人权是最重要的一种限制。在民主政制之中，多数可以决定许多公共问题。但是，到了侵夺个人的基本人权的界限，必须“行人止步”。这是民主政制与极权政制的一大分野。极权政制为了追求效率，在实际上不考虑个人的基本人权的问题。在民主政制之中，所谓多数不以所谓“阶级”来划分，而只以问题来划分。对于某一问题，例如禁酒，某人是占在少数的地位。对于另一问题，例如种族分隔，他也许是占在多数的地位。台风式的流行意见如果发生压倒性的决定作用，往往是害事的。我们没有理由说，多数一定是对的，少数一定是错的。如果一个主张本来就是错的，那么多数人赞同它就是多错。清末士大夫之主张强硬对外就是实例。“起哄”不一定是稳妥的办法。为了防止这类危险，海耶克认为对于任何问题的决定，临时的多数意见必须受长久建立起来的原则之限制。例如，我们要决定女人是否当兵，这类问题总不能由多数人凭心血来潮来决定。在这一关联中，民主政制必须与它所在的社会文化不脱节。一个国邦，无论怎样民主，总不能借多数决定来没收每个人的口袋，夫妇全体离

婚，儿子每天打父亲三板，种种等等。民主政制不能违背它所在的社会文化之道德价值、伦理规范、风俗习惯，以及宗教信仰。极权政制则全然不顾这些。它悍然与一切已成的道德价值，伦理规范，风俗习惯，以及宗教信仰挑战。所以，它要儿子叫父亲"同志"，逼迫和尚还俗，强制尼姑结婚，花样百出。

"多数决定"固然看起来很合民主而且能满足多数的权力欲，但实在并非没有危险的一种方式。在"多数决定"这顶帽子底下，有一项几乎无可抗拒的论旨，即是边沁(Jeremy Bentham)式的功利主义原则"为最大多数人谋最大幸福"。这个原则一经说出，大多数人就直觉地不能抗拒。谁说能"为最大多数人谋最大幸福"不好？这个原则自民国初年傅斯年等人士提出以后，受到广泛的欢迎。其实，这是一句好听的空话。它只合诉诸天真的人们。正如赫顿(Graham Hutton)所说，这个原则并不能解决实际的政事问题和社会正义。[11]尽管如此，这一原则对于人众富于声诉力。就凭着这股声诉力，它把躲在后面的"多数决定"的威力夹带进来。这就容易造成赫顿所说的**多数的暴政**(tyranny of majority)。约二千年前，柏拉图、亚里士多德以及居领导地位的希腊和罗马政治家厌恶多数之治。到了十九世纪，轻视多数之治的，有托克维勒、穆勒、斯宾塞(Herbert Spencer)、阿劳德(Mattew Arnold)等灿烂的人物。多数之治容易导出群众的幻想、粗糙以及标准化的庸俗；而且个人的需要常被忽略，个人的创导力往往受着限制。

托克维勒(Alexis de Tocqueville)说，[12]反对民主政制的人断定一人统治比全民政制较好。照他看来，这些反对者所说的不无道理。假定由一人作决定的政司的知识量和全民政制的知识量相等，那么一人统制比多数之治要整齐，要坚忍，要一致，而且在细节上也要准确些。一人统制用人的选择常比较精细。他认为如果有任何人不承认这些事实，那么就是从来没有看见过一个民主政制

的真相，不然就是对民主制度有偏爱。即令一般人的倾向允许民主制度存在，民主制度也不见得一定有规律，民主政司也不一定能干。他说，就完成一个计划的效率来说，一个民主政司远不及一个练达的专制政司所能够企及的程度。在民主政制之下，常常举办一事未见成效中途即予放弃，但是，有的时候，举办一事，即令结果危险，也遽予冒险尝试。不过，民主政制固然有这些短处，可是总结起来民主政制之下的成就比诸任何一人政制所成就者为多。即令在民主政制之下所成就的优良事项不多，它所成就的事项之数量颇多。民主政制的伟大处不在它推动公共行政，而在没有公共行政的推动时它能有所成就。民主制度并不给人民以最有技巧的政司。可是，在民主政制之下，我们往往能够创造即令是最有能力的专制政司也无法创造的东西。这也就是说，民主政制能够提供我们以充满社会的和无止无休的行动可能性，能够舒发出一种充沛无比的活力以及与此制度分不开的力量。而且无论环境怎样不利，在民主政制之下可能产生奇迹。这都是民主政制的真正好处。

三 民主的优点

任何一个真诚的民主主义者都不应讳言民主政制的短处。把短处在太阳底下亮给大家看，这正是自由主义者难以企及的长处。民主政制纵然有许多短处，可是这许多短处抵消不了它的长处。民主政制对人类和平、自由、幸福，及安全所已作的贡献或可能作的贡献，至少就长远的途程来看，不是任何其他政治制度所可比拟的。之所以如此，系因民主政制具有下列特征：

A 数头而不必砍头

极权政制的“长处”就是不容产生两种以上的有同等效力的

(effective)的意见；如果竟然产生了的话，它可以迅速变成一种。这种统一意见的方式固然常常表现了高度的效率(efficiency)，可是这种效率往往是借着武断、镇制、屈人从己以及利用紧急情况造成的。所以，极权政制的内部经常有紧张气氛弥漫。“整肃”的事，多如晚餐。不同的意见固然遭到无情的压服，但却无助于紧张状态之减除。至少在极权统治尚未稳定的阶段，居于统治地位的少数精干(elite)必须经常谋划各种策略并动员必要的权力，使用于被治的多数，以求权势的稳定。但是被治者的多数并非化石。少数精干拿心理、经济，与军事混成的镇制力施诸彼等的头上，彼等的反应不一定真像三月桃花开。彼等可能脸上开桃花，心里结冰霜。第一次世界大战后苏俄早期的统治状态，第二次大战后东欧若干小国的统治状态，都有这种特征。在有这种特征的统治状态之下，被治的多数固然经常在恐怖空气里呼吸，居于统治地位的少数人的呼吸也不见得十分轻松。双方的心灵穷年累月都在“备战”的戒严情境之中。“人生不满百。”这样紧张，是为了什么？这类统治形态常由流血造成。谁要改变它，谁就得流血。结果，人人都成为候补的路易十六(Louis XVI)。重大政策的改变，也常需要一场哄斗。这实在太野蛮了。

和极权政制比较起来，民主政制似乎缺乏齐一意见的效率。美国的黑白问题闹了一百多年。对于目前的越南问题，美国学人更是经年议论不休。这些现象，在缺少讨论自由的人士看来，会感到不耐的。他们习于就公共问题要大家一致接受一个意见。这里就涉及一个基本的伦理问题：谁凭什么要大家接受那一个意见呢？着实说来，我之所以为我，你之所以为你，最重要的地方就是想法不一定必须相同。如果一个人把他的想法随便出售给广播公司，或是随便扔到废纸堆里去，那么他所剩余的不过是一个臭皮囊而已。人人的生物逻辑在基本上都是相同的，所以每个臭皮囊在

基本上也是相同的。这种挖空了心灵和价值观念的臭皮囊，摆在地球的东边与摆在地球的西边完全一样，赞成什么与反对什么都无所谓，白天事奉上帝与黑夜事奉魔鬼并行不悖，当面恭维人和背后骂人一点也不觉难过。对于这种时代的宠儿，根本不发生意见的差异问题。可是，民主政制的伦理基础高一等。民主政制的伦理基础是从有自己的意见的个人出发，而且各个人的意见不一定相同。如果各个人的意见不一定相同，但是又需相同以决定公共问题，那么怎样办？民主政治的行使，不能靠权威，更不能动辄威胁人的神经。在民主政制之下，要大家齐一意见来决定某个问题，只有诉诸说服、磋商，或辩论。因为，大家都是人。这类程序，也许有人认为缓不济急。人间有些事体是急不来的。牺牲道德原则而换取效率。是值不得做的。因为，得不偿失。为了应急而斫丧社会文化里的道德累积，一定加速社会文化的解体，终至如雪山之崩而不可收拾。从表面看，用民主的方式求意见的协调也许缓慢。可是，一旦意见的协调获致，这种协调是表里如一的协调，也就是真真实实的协调。由真真实实的协调所产生的团结力同活力，较之由强制及胁迫所形成的，显然可靠、持久，并且经得起意外变动的考验。

海耶克说，[13]当着对于同一问题有几个互相冲突的意见发生但是又只能采取其中的一个时，我们只好取决于多数来解决。“民主是人所已经发现的唯一和平改变的方法。”多数的一面不一定最聪明。但是，既为多数的一面，这就表示他重量大。少数人不一定就错。但是，既然为少数，这就表示他的重量小。为了维系内部的和平，所以少数只好服从多数。所以，米哲士（von Mises）说：“民主政制不是一个革命的制度。”民主制度是防止革命和内战的最佳方式。这一方式就是依照大多数人的意向来和平地调整政事。如果一个政司本来就是大多数人心目中所希望建立的，那么就没有

理由要它垮台，而是会自动支持它的。它也根本无需费那么多的注意力来保卫它自己。波柏尔说，不需借暴乱而更换政司的那种制度就是“民主政制”；否则就是“暴政”。这一看法真是一针见血。中国历代为了改朝换代与转移政权所流血之惨，牺牲之重及引起的动乱之大，在世界上也是很有地位的。如果中国人愿意作历史性的反省，并且真要在杀伐这条路上退却以导国家于长治久安之途，那么最好是真正实行民主政制。

B　民主政制比较接近自由

我们在前面说过，从纯概念和制度方面着想，民主政制并不一定产生自由。可是，就事实而论，在一切政治制度中，还只有民主政制是比较靠近自由的。何以呢？这只好说是因为人之喜好自由甚于喜好不自由。当然，人当危险临头时，常自动放弃自由，[13]或被迫放弃自由，或受骗交出自由。但是，当危险的阴霾过去，金色的阳光在地平线上展现时，人们又会怀着兴奋的希望心情，奔向自由的新绿原野。当民主的程序掌握在渴望自由的人们手里时，他们要用这种程序作实现自由的方式。

同为政司，非民主的和民主的各有实质的不同。非民主的政司常透放出一股权威主义的气氛（authoritarian atmosphere）。它像昂着头卷着尾的一条印度眼镜蛇。被治的人众像小麻雀。这样的政司的任何举措，从阅兵到发表统计数字，从办外交到展览电影，或制造核子武器，都是以制造声威为主要着眼点。声威又可形变为对被治者的镇制力，像高位瀑布可以用来发电一样。所以，在一切极权国邦，政司有绝对不可冒犯的权威。处于这样的情境之下，被治者当然不能批评政司。反对政司，即令仅仅是口头上的，也被看作像挖屋基似的危险事。所以，在极权统治之下，所谓“政治犯”特别多。在民主的国邦，因为政治上有一条和平的出路可

走，有政治兴趣和野心的人大可在这条出路上奋斗，所以根本没有"政治犯"这个名词。实行民主政制，是消灭"动摇国本"的治本方法。在极权统治之下，没有一条政治性的通路来改善政治、经济和社会的痛苦。⑮但是，统治者又怕人羊大批逃亡了弄得少有唱戏的本钱，所以要建筑看得见的和看不见的围墙圈起来。柏林围墙除了有圈禁人羊的功用以外，还有提醒观光客的功用：教他们明了，自由是多么可贵！

民主政司根本就是一种服务系统。我在这里所说的涉及关于"政司"的一类基本概念。任何"政司"是由这几个系统组成的：第一，动员系统；第二、权威系统；第三，调协系统；第四，服务系统。不同的政治制度所着重的系统也不同。极权统治着重前两个系统。民主政制着重后两个系统。民主政司的存在既不靠暴力的支持，它是靠"为民服务"的政绩。在民主政制之下，人众有表示对政事不满的权利和充分的机会。政党之执政者要想继续主政，不能靠对人众施展高压手段或哄骗技术，只能靠讨好选民。这么一来，百姓就有地位了，真正是"国家的主人翁"了。

C　民主政制能使大家热心公共事务

托克维勒在前面说民主政制下成就的事项颇多，而且往往能够创造即令是最有能力的政司也无法创造的东西。之所以如此，基本原因之一，系民主政司能鼓起大家自动为公共事务贡献力量的热心。德国纳粹式的"义务劳动"是出于身不由己的劳动。苏俄西伯利亚集中营式的劳动是榨取所谓"政治犯"的剩余生命。把人当牛耕田就是干干脆脆把人当畜牲。一个政司可以在短时间诱骗人众热心服务公事，也可以在长时间强迫人众勉强服务公事，但不能长时间强迫人众热心服务公事。鞭子不一定万能。鞭子可能驱策人的身体，但鞭子打不出热心。强迫的结果是冷漠，敷衍，勉强

应付，貌合神离以及口是心非。近代极权政制在奴辱人众方面的确有了令人惊心动魄的成就。然而，世界这么广阔，人间美好的事物还是可以看到，善意犹有残存，个体的生命这么短暂。值得我们努力的事真是太多了。这些人们为什么一定要这样忙着使世界地狱化！自由的国邦根本不用这套"鞭子政策"。但是，我们看，自由国邦的文化花朵开得多么灿烂！

D　镇制权的使用受到限制

有人说，"理性"是民主的基础。这一说法很少根据。民主政制不可能在文化真空里施行。民主政制必须总是在一个社会文化里施行。一个社会文化是否注重"理性"决于它的价值取向。我们有充分理由相信，一个国邦把民主政制施行到相当长久的地步，它可能趋向于"理性"。然而，这是结果，不是起点。如果"理性"真是民主政制的基础，那么未把"理性"的发展当作基本价值的社会文化应该永远没有实行民主政制的希望。如果一个社会文化的基本价值取向不是"讲理"，那么我们不能希望它一旦采取了民主制度以后立即就愿意而且擅长"讲理"。因为，"讲理"是一件并不自然的事。"讲理"的态度之培养和"讲理"的技术之训练，都不是一朝一夕所能办得到的。西方"讲理"的传统是从欧几理德(Euclid)及亚里士多德(Aristotle)等人从二千三百多年前就已经开始建造。在没有这个传统的社会文化里，要从头学习来达到那种水准，谈何容易！民主政制是全民政制。在没有"讲理"传统的社会文化里，要少数人在相当短的时间培养起"讲理"的态度并训练好"理性"的技能，也许比较容易；要大多数人在相当短的时间办到这种地步，几乎是不可能的事。既然如此，我们怎样能拿"理性"作民主政制的基础？所以，说"讲理"是民主的基础，乃一句不切实际的空谈。我们充其量只能说，在一切政治制度之中，民主政制是最适合于训

练"讲理"的制度。之所以如此,因为民主制度提供一套议会程序和站在平等的地位讨论问题的习惯。尤其重要的,在货真价实的民主政制之下,言论之事可在无有顾忌和不受威胁的气氛之下坦然进行。有而且只有在这种情形之下,才能申张真正的民意,才能产生真正的舆论,才会激励出不同凡俗的真知灼见。

但是,这并不表示,一行民主,天国就降临;一行民主,"满街都是圣人"。即令在民主政制之下,人还是有不讲理的时候。人之不讲理,除了用言论以外,可能以行动危及公共安全甚至动摇社会基础。在这种情形之下,镇制权之使用,便成为必要了。例如,美国联邦政司调动伞兵来镇压小岩城的变乱。谈到这里,就发生了一个关系重大的问题:民主的政司可能使用镇制权,非民主的政司也使用镇制权,二者的分别究竟何在?二者的分别在使用镇制权的限度和作用。极权政司的建立和存在,主要地靠使行镇制权。而且极权政司之使用镇制权是无限地使用。复次,它使用镇制权的作用,主要地是消除异己,以巩固它自己。苏俄在二十世纪三十年代的几次大整肃,便是令人战栗的实例。不仅如此,在这类地区,有时假借惩处普通刑事犯的名义来达到消除异己的政治目标。这是镇制权扩大的一种隐匿形态。于是乎,在这类地区,镇制权有一元化的趋向。从秘密逮捕,到审讯表演,以至于"思想斗争","公开批评",打破饭碗,通通罗摄到镇制权力的天罗地网里,任何一个小民都无所逃于镇制权所及的天地之间。惨!至于民主政司之使用镇制权,目的主要地在维护社会安宁,而不在排除在野政党以巩固它自己。民主政司之使用镇制权,一定受到法律的严格限制。这几种分别之有无,真关系乎民主制度之生死存亡。假定民主政司的在朝党利用它所能操持的镇制权来消灭在野异己,并且不经由任何合法的程序来使用并扩大这种权力,那么一个民主国邦可能在一夜之间自它的内部变成一个极权国邦,实在危险得很!我

们姑且以西德为例。以西德的组织之严密，技术之高度发达，以及人民好胜心之强，如果一切其他的条件不变，西德中央政司不难使行镇制力于几天以内把西德变成举世第一流的极权国邦。但是，我们有理由相信西德的民主制度足可保证它不会走上极权统治之路，艾尔哈德本人也不会有这种无聊的野心。所以，同是有高度效率的镇制力，握在极权政司的手里大家总是怕兮兮的，握在民主政司手里大家都可“高枕无忧”。至少就这一方面来说，这实在是两个不同的世界！

从上面的分析，我们知道民主政制和极权政制很不相同；而且，民主政制纵然有些缺点，也比极权政制和易近人得多。我们现在要问：何以民主政制与极权政制有上面所说的不同？何以民主政制比极权政制和易近人得多？最重要的一个原因，是二者的伦理基础不同。二者的伦理基础之不同，我们从它们与被治人民之间的关系差异看出：

专制政司把人民当子女。

极权政司把人民当可能的敌人，或工具（蚁牛）。

民主政司把人民当朋友。

在专制政制之下，皇帝先生一人高高在上，万民俯伏在下。他们之间的地位是绝对不平等的。就中国而论，至少在理论上，皇帝应当“爱民如子”。在事实上，真正“爱民如子”的皇帝寥寥可数。在大多数的情形之下，皇帝作威作福于上，老百姓自生自灭于下。皇帝对于人民多存漠不关心的态度。当然，照其后的许多情形对照起来，这真是颇值得忆恋的岁月。皇帝对于人民漠不关心，这就无异于给人民“放开一条生路”。于是，人民就享有某种意义的自由。当然，在皇帝心目中，人民有两种：一种是孝顺的子孙，另一种是不肖的子孙。对于特别孝顺的子孙，他们高兴起来也给予某些恩奖。对于不肖的子孙，有时抄杀，有时甚至“夷九族”。但是，

专制时代的帝王，即令再残忍，也做不出史达林那样几十万的几十万的用囚车装运西伯利亚的事，也想不出几百万的送进奴工营的办法来对付政敌。

极权政制至少在理论上不是专政政体。在现代极权政制之下，君王，贵族，豪富，大地主，都在被消灭之列。因此，这些人物在现代极权政制中毫无立足之余地。现代极权统治是完全由"人民"控制的。不过，说也奇怪，这些由"人民"造成并且由"人民"控制的政权，对于人民特别不客气，对于人民的要求特别多。如果我们的思考力不为名词所雾的话，那么我们立刻会发现这些"人民"的政权对待人民实在远比已被打倒的君王、贵族及豪富苛虐。因为，这些"人民"所本的统治哲学远较君王、贵族及豪富厉害。贵族及豪富虐待平民时内心总不理直气壮，所以往往遮遮掩掩。而这些"人民"则否。复次，君王、贵族及豪富统治平民的技术更远不及这些"人民"精密。做到最可爱处，他们也不过视一般人民为政权的工具。这好像玫瑰花上蚂蚁所畜的蚜牛一样。

这些"人民"的政权对于权力特别敏感。为了保卫政权，他们假定每个人民是一个可能的敌人。因此，每个人民都可能被他们怀疑。所以，说到究极处，在极权统治之下，人生的乐趣很少。我在这里无意为已被打倒的君主、贵族及豪富张目。我所要指出的事实是"一蟹不如一蟹"。法鲁克一世（Farouk Ⅰ）贪玩是他自己的事。正因为他贪玩，他就不会计议着创设一些建制来使人众感到地皮都翻了。从自由的得失之尺度来量，我不认为卡斯楚比法鲁克一世可取些。当然，我这话一点也不表示一个国邦不该求革新和进步。要的，我们一定要革新和进步。可是，我得指出，我们不要以为暴政是到革新和进步之路。暴政是"到奴役之路"。奴役之路上没有仁慈。历史可以证明，当仁慈隐没的时候，任何剧烈的政治变动都比洪水泛滥更危险。

民主的政司既不高于被治人民，又不低于被治人民。政司人员和被治人民的关系是平等的关系。既然如此，民主政司的成立及行使政权，必须获得“被治者的同意”。这个条件是民主政司存在的绝对理由。没有这个理由，民主政司便失去了它要存在的任何法理依据。旧金山动物园里养了许多猴子。当猎户把它们捕来交给园长管理的时候，从来没有听说事先须得到猴众的同意。园长对猴众的态度大概不外是，拿来关牢，喂肥些就是了。对于人，能够这样吗？如果能够的话，那么你是否愿意出席旧金山动物园与猴众为伍？如果你不愿意的话，那么便是因为你有点与猴子不同的什么。你与猴子不同的那一点什么，就是人之所以为人的不可渡让的东西。这点东西渡让了，人便不复为人，而跟猴子无殊。这点不可渡让的东西就是人的尊严，价值观念，及依之而行的自由选择权利。这点不可渡让的东西在政事上的表现之一，就是“被治者的同意”。一个民主政司的成立，首先必须通过这一关，然后才能谈及其他。

四 民主的后进问题

民主制度本是西方文化的产品。这种产品随着西方文化的扩张而四向扩张。这一扩张引起一个大问题，就是民主后进的国邦是否适于实行民主。这个问题的解答极为复杂。它关联到两个大的条件：第一是开始实行民主制度的国邦之**文化濡化的基线**(base line of accutluration)；第二是该一国邦的社会文化之**适应平层**(adaptation level)的高低。当然，这两个条件是相互关联着的。关于民主后进国邦是否适于实行民主的问题，道格拉斯(William O. Douglas)和华斯霍恩(Peregrine Worshorne)曾有过辩论。这个辩论被叫做“一九六一年的大辩论”。我现在把这一辩论的要点列示

出来。[15]

道格拉斯说，民主政治不像电冰箱，并非可以转运的货物。民主政治是一种生活方式。这种生活方式要在新的土地上生根必须相当的时间；要它开花结果，所需时间更长。民主政制的实施，所涉及的范围是广泛而复杂的。一个民主落后地区要实行民主政制并且要收获成果，需要大家长时期的忍耐和作不懈怠的努力。一旦民主政制在这里生了根，它开出的花可就茂盛和结的果可就丰硕了。在民主政制之下实行的自治，就是为大多数人民的问题之解决以及许许多多创造活动预先铺好了道路。民主政制还有一个最大的优点，就是它能涵容不同的人，不同的思想和不同的言论。

有些人反对民主制度。这些人在对付被治者的时候，常好以镇制力代替劝导与说服。他们常好以统治者所作的选择，代替大多数的个人之选择。民主政制提供一般人民以自我实现的机会。同别的政治制度比较起来，在民主政制之下，我们有较多的机会获得或争取自由、平等及正义。民主政制里有一种内发的控制力。任何公民，只要有决心和机会，都可以控制住民主的机构。

透过代表而行使政权，这在现代民主国邦是必要的程序，并且是民主权力的分配之一决定性的步骤。借着代议方式，少数的权利可以得到保障。民主权力的分配可由三种方式达到：各种权力的分设，选举及任期之规定，以及制定政司绝不可为的某些事项。民主的理论是说多数人知道公共的利益是什么，并且为各别的群体之最佳的利益而努力。在民主政制之下，这些目标的树立是人民自发的；至于怎样实现这些目标的程序，是因新的需要发生及人民知识的增加而不断改变，民主制度的实施是认为一般人民的智慧在长远过程中高于一个治者或一个家族。

道格拉斯知道在民主后进地区实行民主政制的困难。可是，他认为不能等待，而必须开始实施。我们找不到一切条件成熟了

才实行民主的那种情况。

华斯霍恩的看法与道格拉斯有所不同。他认为“整个的自由概念,对于许多极原始的民族是陌生的”。他说良心自由和言论自由是实行民主的中心础石,但是只有具独自思想的人才觉得良心自由和言论自由可贵。原始社群里的人不具独自的思想,因此就不会觉得这些东西怎样可贵。大部分亚非地区的人,他们的生活依然被风俗、习惯和迷信所限制。在这种情形之下,根本不可能有独自的思想发生。他们缺乏所信持的知识,也缺乏怀疑所需的知识。原始民族并不是因他们所在的社群之规律为规律而服从,只是因为相信那些规律合于正义才服从。他们认为那些规律不合于正义时,便不服从。复次,他们之所以服从,是因习惯如此,而且服从较易。他们之所以不服从,除了觉得那些规律不合正义以外,是出于情感作用或自私的动机。我们很难相信,像这样的社群会被鼓动为着言论自由和良心自由起来抵抗一个随意行使镇制权的政司。在亚非民主未开发的地区,一般人民不太会因着西方民主先进国邦所认为重要的问题而强烈反对政司的。这也就是说,西方民主先进国邦的人民把言论自由,集会自由,结社自由和依适当法律程序审理案件等等看得非常重要。这些事情在西方人已经凝成传统,习惯或生活方式。因此,假定政司违反了这些传统,一定引起轩然大波,强烈抗议,甚至不寻常的骚动。可是,在未曾尝到民主和自由滋味的大部分亚非人民,对于政司的这类举措之反应则常麻木而冷漠。

华斯霍恩又论及经济发展与社会变迁和民主政制的关联。如近世历史所示,英国的工商资产分子大有助于把一绝对王权置于民主政制的控制之下。不过,他们之所以这样努力,并非空虚地由于相信代议政治的好处。他们系受一种实利动机所鼓励。他们之努力争议席,是因统治阶层拒绝给他们以经商和制造货物的自由。

为了这种自由，他们不得不争。这么一来，英国的民主力量随着工商业的扩张而作实质的进步。可是，在第二次世界大战以后的亚非一般地区，情形有基本的差别。在这一般地区，工业化的实施是一突出的课程。但是，领导工业化的主要动力，并非民间工商业的资本家，而是新建的政司。因此，政司的权力随着工业化的扩张而扩张。亚非一般地区里的人民，从他们的部落或乡村连根拔起。他们固有的生活方式和风俗习惯也遭破坏。为了谋生，他们不得不离开破碎的家园，走入城市，去过着与家人分离的生活。白天待在工厂里做枯燥的工作；夜晚睡在单调的木屋里。处于这种苦况之下的人，怎能站起来组成政司并实行管理？即令他们能够组成政司，也很不可能组成一个自由民主的政司。这样一群受到严重挫折的人，只要能够影响政治，便很容易趋于极端。因为，他们向往自由的观念本极淡薄。即令他们向往自由，但是受肚子饥饿所生烦躁心理的驱迫，而实无暇顾及自由问题。

华斯霍恩说，这些地区的工人阶层既受饥饿与贫穷之驱使，结果很少要求扩大自由——除非他们弄误会了，以为自由乃得食的手段。显然，他们之志不在争取自由。英国的政治自由并不是从人众争面包而得到的，而是许多利益团体为着使他们的利益不受政府干涉而得到的。亚非地区的饥饿群众如果干涉政治的话，他们最紧逼而又实质的驱动力，并非为着保护自己的利益，因为他们没有什么利益可资保护。驱动他们干涉政治的力量是要求最低的生活资据。这与英国的差别大得太多了。英国是一些“有”的人干涉政治。亚非一般地区是一群“无”的人干涉政治。二者干涉政治时的心理状况，注意所在，目的所在，都很不同。因此，他们对于政治的影响也很不同。英国工商资本家要求政司“少管些”，于是导出自由。亚非地区的饥饿群众要求政司“多管些”，因此导出“统制”，并由之而逐渐集权化。他们不向政司要求他们做什么的权

利，他们只向政司要求他们所需要的东西。这类要求占据首要地位时，自由的要求就隐退无闻了。

华斯霍恩又讨论到民主的假装问题。我们知道，在这个地球上，民主政治之赶得上英国水准的并不太多。有些民主只是假装的。如果有人把那表面的假装剥掉，那么里面所藏的可能就是独裁。于是，现在产生一个重要问题：是假民主好，还是真独裁好？华斯霍恩的答复是：真独裁比假民主好。

何以呢？

他以亚非地区的巴基斯坦为例。他说，在巴基斯坦军人们不假装民主。他们是明目张胆地实行独裁。阿育布总统（President Ayub）不声言他代表公共意志，也不费心机去搞那些掩耳盗铃式的选举故事。巴基斯坦的政治气氛是没有掩饰的贵族寡头训政。一群受过教育的精干分子依理而发号施令。这种情形虽使巴基斯坦蒙不民主之名，但却有一大好处。什么大好处呢？它没有把民主之名坏掉。这么一来，如果巴基斯坦的人民日后要实行民主政制的话，那么他们尚有一个明显的奋斗目标。这也就是说，巴基斯坦的寡头政治家没有糟践民主政制之名。这就为后来的民主主义者留下一条干净的道路。我用一句中国的老话来说，巴基斯坦的政治家们“尚存心忠厚”。

据华斯霍恩说，巴基斯坦的统治者虽不民主，可是“他们非常自由”，“他们是自由的贵族”。这些自由的贵族在英国受过教育，深受英国自由传统的熏陶。虽然他们的权力是绝对的，但是他们有自由良心的限制。从一长远过程着想，巴基斯坦的情形比亚非许多其他号称民主的地区距离民主反近。“在那些地区，统治者声言他们系依人民的公共意志而行使权力”，并且是由选举而上台的。在那些地区里，“统治者声言尊重那限制绝对权力的民主制度，而事实上民主制度在那里只是有名无实。在实际上，他们借着

实行民主为名,得到扩张暴政之一极可怕的和有力的新利器。他们借选举来表明,他们之所作所为是出于人民的要求。因此,无论在公在私,他们得以畅所欲为"。

雅各宾士的民主(Jacobin democracy)是毁灭了君王,教会和贵族等等原有的封建结构,扫除了建立"人民政府"的一切障碍,然后依照人民的"公共意志"来建立政司,使行无限权力。这么一来,就由民主走上"民主的独裁"。至于苏俄革命,所生的灾害更大。欧洲的经验告诉我们,越是借国邦的力量来改变社会以将就民主的理想,则自由的前途越是渺茫。可是,修改民主理论以适应社会文化的现实,民主和自由的来临反而较快。

我们现在要问:道格拉斯与华斯霍恩所持见解谁对呢?在肯定民主制度上,二人是没有不同的。他们都认为民主制度是理想中的最佳政府。亚非地区的一般国邦终究会接受这种制度的。这种制度是今后世界政治制度的走向。从苏俄及东欧的实际政治情况的变迁,我们可以看出一个征兆,就是独裁和极权政制都会变质的。他们二人之不同,只在实现民主制度时所采的程序。道格拉斯认为实现民主制度之唯一的途径是立刻开始。华斯霍恩则认为亚非新兴国邦如果确切的了解徒有民主之名而无民主之实是容易招致灾害的,一般人民确乎可以较多获得内政上的自由实质。

道格拉斯的见解比较偏重理想。华斯霍恩是一位新闻记者,他的实际经验使他对民主的实现采取比较现实的看法。二者在原则上并无冲突,只是对民主实现的程序之看法不同。

五　中国的民主问题

自从十九世纪末叶以来,以知识分子为主导的中国人即已为民主而奋斗。中国是应须走上民主之路的。我们说中国应须走上

民主道路，这并非仅指政治制度在形式上的改换而已。民主政治，尤其当它和自由主义结合在一起时，隐含着一组群式生活原理。这一组群式生活原理，我们在君主专制之下得不到，我们在恶性的一党政制之下离它更是渺远。有而且只有在民主制度与自由主义之中才能得到它。所以，我们应须走上那与自由主义结合在一起的民主制度。这可以从消极和积极两方面加以观察。

A　在消极方面

人的生活是建立在基本安全之上的。人权的保障是基本安全之一。专制政体特别注重君权的保障。至于人权的保障则颇不受到重视。在专制政体的承平时代，一般人民常享有事实上的人身保障。可是，事实上的人身保障并不等于有了明文保证的人权保障。事实上的人身保障，除了系由于"太平"以外，由于皇帝对于一般百姓不太感兴趣，有时出于"仁民"之念。专制政体之下有法律保障一般百姓的人身，但是皇帝却不受这些法律的拘束。皇帝的喜怒好恶的威力驾乎法律之上。他的情绪作用常能决定细民的祸福生死。我们且看这则消息：

> 世宗万几之暇，罕御声色。偶观杂剧，有演绣襦院本郑儋打子之剧，曲伎俱佳。上喜，赐食。其伶偶问今常州守为谁者。[戏中郑儋乃常州刺史。]上勃然大怒曰："汝优伶贱辈，何可擅问官守？其风实不可长。"因将其立毙杖下。其严明也若此。[17]

这位皇帝"严明"倒真是够"严明"，可惜我们小百姓有点吃不消。我们不易设想一个情况，甘尼迪(Kennedy)请一位演员吃饭，只因一言不合便立刻把他枪毙。如果他真的这样"草菅人命"，那

么在民主国邦恐怕做不成总统。可是，在东方式的专制之下，大皇帝"杖毙"个把"优伶"，又算得了什么事呢？

不过，在那种统治之下，只要你没有被皇帝的办事员看中，你"终其天年"的公算是很大的。何况，那种形态的统治，正在迅速地消逝之中！代之而兴的，却有一种与自由主义对峙的"天衣无缝"的极权制度。实在是一件现代世界的奇事，这种制度最强调"安全"，但它却最威胁着内部人民的安全，也威胁着世界的安全。

专制政体快要成博物馆的遗迹了。时至今日，自然界的水旱疾疫灾害所给予人类的安全威胁已被科学与技术相当有效地控制住了。可是，自二十世纪初叶以来，一种流行的政治疾疫却严重地威胁着人类的基本安全。这种流行的政治疾疫所构成的"人对人"的迫害，其方式的酷烈和程度之深入，不是历史上任何宗教迫害所能望其项背的。它不仅像控制机器一般地控制着治下所有的人之身体活动，而且还要深入他们的脑髓，控制着他们的主要观念活动。胃里的食物不仅要由它配给，心灵的食物也非由它严格规定不可。这真是无所逃于天地之间！这种疾疫对人类安全所构成的威胁之酷烈，实在远甚于欧洲十四世纪的黑死病！自古至今，也许有这一个人愿意用铁链锁住自己，也许有那一个人愿意用铁链锁住自己。但是，我们实在难以想像有整个国邦的人民甘心用铁链锁住自己。不然何必建筑这样那样的"幕"？在民主制度之下，这样整个国邦人民安全的威胁，实在是太难想像其成为可能的事。

作为一个出发点，我们认为凡属生息在这个地球上的人的生命是平等的。也许皇帝自以为或被认为他的生命比唱戏的人贵重。历来有这种看法。可是，在上帝看来，他们同样是这个小地球上两脚悬空的小动物。他们生来都是啼哭。他们死了都没有声息。我想不出任何理由来说有权有势的人的生命比无权无势的人贵重，正犹之乎我想不出任何理由来说有权有势的人的生命比无

权无势的人低贱。

当然，这并不是说，在历史上和事实中人没有所谓“贵重”和“低贱”之分。有的，地球上随处都有这些分别。这些分别都是文化造成的。没有文化就没有这些分别。有些贵贱之分系基于血统或世袭。不过，这一分别快成历史陈迹了。在“资本制度”之下财富多寡所形成的“经济地位”构成社会地位的相对高下。在极权制度下，“政治贵族”的地位取代了血缘贵族的地位。这种“政治贵族”的流动率虽大，但却有不可逆的阶层性。它构成它所在的社会结构的主体骨干。大官就是社会上的大人物。中官就是社会上的中人物。小官儿也是社会上的小人物。一个人丢了官，也就失去了他的社会地位以及随之而来的声威，变成了一个没有光彩的臭虫。赫鲁晓夫等都是眼前报。所以，在这样的制度之下，经常有人像登山协会的会员似的，用最大的努力爬官梯。爬上去以后，又经常拿出吃奶的气力来保住官位，甚至演成权力冲突。人间世总是人间世。在民主制度之下也有不平等的事实。可是，民主制度的弹性大，能提供较多公平竞争的机会。所以，在民主社会里，地位的悬殊并不是铁硬不变的，而是可以改变的；并不是在增加中，而是在温和地减少中。

B 在积极方面

我们再从积极方面来阐明民主制度的真谛。有许多人以为人在远古的时代是很自由的。这是诗人的情怀，并非科学的认知。和真人(Homo sapiens)的历史比起来，自由是一件新事。自由并非一个自然状态。在未有政治、经济和社会的建构以前，无所谓有自由或无自由。只有在有了政治、经济和社会的建构以后，才有自由或不自由的问题发生。鸟在天空飞翔，兽在林中奔驰，只是未经意的(spontaneous)，并不是自由的(free)。你可以羡慕他们的未经

意的状态(spontaneity),但是你不可能在他们那儿找到自由(freedom)。自由是不受人为强制而自作主张的一种心灵状态和行为。地球上不同的文化发展的方向有所不同。某些价值实现的程序也有先后之别。自由的实现也有早有迟。像西欧或英语地区已经实现了自由。但是,有的地方自由只在孕育期,有的地方自由正在酣睡。这些地方都尚在自由先期(pre-freedom period)。我不把自由与民主看作与别的制度是弟兄辈的制度。我把自由与民主的实现看作人类文化成熟之最高的表记。虽然世界目前有许多地区尚在酋长统治之下,尚在专制统治之下,尚在独裁的统治之下,或尚在这四者混成的统治之下,因而不得发展自由,可是终会实现自由。人类为了实现自由,所受的挫折是够多的。德式纳粹,意式法西斯。自由之实现固然受到阻遏,但是自由的要求不能被消灭,而且自由终会在人间获得胜利。我作这种预断,是以什么为根据呢?

我作这一预断,是以一种原子事实(atomic fact)为根据的。从历史的行程和大量现象来观察,不利于自由之实现的情形固然很多,并且迫害自由的人和组织常强而有力,但是他们消灭不掉这种原子事实。这种原子事实就是每个成年人在内心深处都趋向于自我发展和自我完成。这种要求常遭挫折,利用或误导。但是,它是一股永远的动力。这一股动力是不会被消灭的。它与人类共始终。从长远的过程来观察,只要人类一天存在,它便一天推着人类向前进,旧石器时期的人类与电动时代的人类就很不相同了。但是,在人类所有的制度中,有的利于这一股动力的发展,有的不利。在酋长统治之下,人是"酋奴"。在专制统治之下,人是"家奴"。这些统治建构以各种不同的程度妨碍着人的自我发展和自我完成。酋长制度拿风俗习惯和人身崇拜来统治人。专制统治侧重于拿官司系统和靠传统惰性统治人。自古至今,在这种种等等非民主及

反民主的制度里面，有时人被统治者当做附从看待，有时人被统治者当做“子民”看待，有时人甚至被统治的组体当做可能的敌人看待。无论在那种情形之下，人都得不到充分的自我发展和自我完成。在实际上，除了居于统治地位的人施威或施恩以外，人有时是七折八扣地活着，有时要活着简直得打对折。无论是打多少折扣，人总是在不同程度的强制之下生活。强制(compulsion)的反面是自由(freedom)。人要能免于强制，必须实现自由。人得到自由，才可能发展自我并且完成自我。发展自我与完成自我是每一个成年人的原子目的。这一原子目的只能说是与生俱来的。谁剥夺了这一目的，谁就是与整个的人生为敌。

贝意(Bay)认为自由意即自我表现；或是个人表现他自己所能表现的东西之能力、机会和激因。[15]希西诺(Cicero)说：“什么是自由？自由是人照着自己的意思而生活的能力。除了正确的事物以外，他只照着他自己的意思来生活。他乐于尽义务。……他的行径都是由他自己来决定的，而且其行径的目标是由他自己决定的。除了他依自己的意志之所向而作的判断以外，再没有别的东西对他更有影响力。”[16]

在这种年头，人要能“照着自己的意思而生活”，谈何容易？一个人能有自己的想法和判断，能不屈己以从人，能不把有权势的人之偏见奉若真理，能不以有权势的人之爱憎为爱憎，才不是一个小朋友，才算得是一个真正的成年人，才可能不白白作别人的统计小数点以终老。任何人要实现并且完成为这样的人，只有在具备自由的民主制度之中才有最大幅度的可能性。在具备自由的民主制度之中，每个人都是他自己的主人，每个人都可抬起头走路；只要是社会文化许可的，任何人不必看别人的颜色来做他能够做的事；只要不妨害他人，任何人可以照着他自己的意思来生活并求发展。

如本书前面一再表示，近代中国文化在受西方文化冲击的时

候，最紧迫而又基本的要求是变。可是，“遵古”的文化价值取向却最不利于变。古老的政治制度和社会结构又发生拒变的实际作用。这就是在一方面有变的迫切要求，同时在另一方面又百般拒变。二力相激相荡，加上外力的实际作用，于是形成一连串的大小动乱。干戈时兴，遍地刀枪。就中国既存的文化价值和社会结构以及政治建制而论，中国只宜像英国那样和平渐进，而不宜激剧骤变。民主制度有些像水闸，它可以把求变和拒变两种力量加以调节：在一方面既不堵塞水流；在另一方面又可使水流不致泛滥成灾。民主制度是预先消弭大规模动乱并导致长期进步的一种较佳的水利系统。水利系统是有利于灌溉的。

当然，许多人不欢迎变。有不少的人对于变怀抱恐惧甚至厌憎的心理。伟廉斯(Francis Williams)说：“……在民主制度里面根本就含有变的因素。因此，十八世纪唱高调的言论家反对民主。这些言论家相信任何变动都可能变得更坏。另外有些人反对民主。他们反对民主的理由是比较现实性的。这类人士以为变动也许会把他们祖先偷来留给他们的东西变掉了。所以，究极说来，民主对于一切权威主义的制度都是不利的。无论是对基督教，对伊斯兰教，对资本制度，或对共产制度，变都是不利的。这些制度都是权威主义的。他们都是自以为具有绝对的和终极的真理，民主和权威主义是冲突的。固然，这些权威主义的制度里面包含着重要的民主成分，可是他们依然与民主冲突。”[31]然而，变总是要变的。不变就易乱。所有拒变的人都是与时代为敌的人。与时代为敌的人难免为时代所淘汰。倭仁，慈禧，叶德辉之流岂留下了可爱的记忆？民主制度实在是替变提供了一个很确实可靠的安全活瓣。通过这一活瓣，变之流得以稳步进行。

民主制度对于人才的兴替尤其有利。中国历来旧的统治行将瓦解而新的势力方在孕育之交，总有一批新的人才出现，新的结合

方式发明，新的行动号召提出，新的行为模式以至于新的符号系统造成。这些条件比旧的是富于激发力些。因此，时机一成熟，常能予旧的统治形态以摧枯拉朽式的扫荡，从而创造一个新的局面。可是，等到这个局面稳定了下来，又逐渐凝固。除非遇到洪杨之变这样重大的刺激和挫折才能起用新人以应变，否则人事的新陈代谢常呈机能疲滞现象。这种现象，越是接近权力核心越是显著。"三朝元老"似乎和"远年花雕"同样被轻微赞赏的名词。这样一来，政治上的"老弱机障"就发生。既然民主制度里面根本含有变的因素，于是人事就容易更新，有才能的人士于是多发展才能和抱负的机会。这不仅可以推动社会文化的进步，并且无形之间减少了社会的总损失。

从历史上观察，中国的民主行脚是艰难而又多曲折的。中国行了数千年的君主专制，一般人的政治观念、行为模式、社会结构，都已经整合于这一制度，并且老早定型了。依据前面第三章所说的理由，这些条件岂是一朝一夕彻底改变得了的？清朝末年一部分知识分子之所以倡导变革，主要地是由于受外侮的刺激，把外侮与专制联在一起，以为专制乃外侮的原因。其实，当时入侵中国的国邦，还不是有许多乃专制国？民国成立以后，专制的外壳没有了，还不是照样抵不住外侮？然而，当时的爱国之士大都是这么想的——以为专制无能，不足以抵御外侮。当时大家的注意力偏重在政治形式的变革，而少注意到社会文化的内容更新。共和的形式是出现了，可是承载这一共和形式的社会文化还是承载君主专制的那个老底子。新瓶子装旧酒。旧人儿穿新西服，走起路来总是怪蹩扭的。相似情境的经验有值得借鉴的地方。英国民主制度之得有今日的稳固，如已知悉，是从一二一五年**大宪章**(Magna Charta)签订以后，长时期积渐训练出来的。当然，这话并不表示历史必须重演一次，说中国要实行民主也得花英国那么长的时间。

可是,如果有人以为大多数人的政治观念、行为模式和社会结构之长期整合于君主专制者,会随着共和新招牌之出现而能于一夜之间更换得整合于共和政制,这在社会文化上是不可能的事。

从高山到平地需经过一个斜坡。同样,从专制过渡到民主共和,为求实行的平稳起见,中国最好有一个过渡的阶段。这一过渡的阶段就是变法维新之类的制度。[21]但是,当时许多知识分子的心太热,头脑太不够冷静,思想传统地为名词所眩,以慈禧太后为中心的满清朝贵既缺乏近代政治常识又唯恐权力有失,加之国际环境不利,这些条件相乘之积于是中国很难得出现一个变法维新的局面。变法维新遭受严重的挫折,终于催促大变革的局面提早出现。君王专制的躯壳迅速崩解了,政治上的动乱也随着揭幕。当时政治局势之波谲云诡,翻覆无定,比戴高乐执政以前的法国尤甚。民国的外形出现以后,政党纷纷组成。当时的政党之茂盛,据李守孔的研究,不下三百多个。[22]就内阁的更迭来说,从民国一年一月一日起到民国十三年十一月二十四日止,共计三十五次。[23]固然由少数人长期把持国柄极易形成化公为私的局面,可是像这样翻云覆雨,又怎能健全而又稳定地推动政事?所以,谢彬大发感慨:

> 愚为中国内阁更迭史毕,不禁废书而三叹曰:近时政象,何与有明崇祯亡国之时,同一辙耶?崇祯十七年间,更易宰相,多至五十余人。今自宣统三年迄今,为时亦仅十四稔,而内交更迭,已达三十七次。脱无善自为谋,不倒翁之靳云鹏于中撑持两年之久,则其更迭之次数,恐犹不止此也。当明国亡之秋,内有东林党祸,外则流寇蔓延,正士消沉,奸佞群起。而近今时局,军阀割据,南北哄争,政府命令,不出都门。当局惟知卖国自肥,竟

进分利，视诸明末且尤甚矣。语曰："国将不国。"其殆为今之政象悲乎？不第此也。明季更易宰辅，犹出崇祯之宸衷独断。民国内阁之更迭，多凭强藩悍将之主张，而不出于国会。自民七段内阁首开此端，而靳云鹏承其衣钵，三任揆席，皆遵是道以求之。今且酿成视为当然，颠扑不破之局。贾生所谓痛哭流涕长太息者，尚不足为民国之政象道也。政治败坏若斯，时局糜烂日甚。国内贤达才智之士，复相率独善其身，不愿侈谈国事。其去神州陆沉之日目匪遥矣，传有之曰："皮之不存，毛将焉附。"愿国内明达才智之士，及各阶级同胞，三复斯言。㉔

"废书而三叹"是没有太大用处的；重要的事是吸取经验教训。中国骤然行民主就弄成这幅光景。自古以来，中国"定于一"定惯了。帝制完结，共和民主的外形突然出现，这个"一"不见了，"多"乘机出现。一个大皇帝去了，他的幽灵附着在许许多多拥兵自雄的人身上。他们打打闹闹，借着各种名义要做皇帝。从袁世凯到吴佩孚，从吴佩孚到笑秦皇汉武的人，在潜意识中无非还是这一套。这一套也许制造了不少壮观的镜头，使历史增添不少声色，但是社会所支付的出演费太大，充当配角的老百姓白赔掉的性命太多。如果变法维新的课题曾有机会进修，那么中国近几十年的历史可能不是这样的。当然，上帝不会为我们把已逝的机会拉回来。可是，这一段历史教训我们，近路是抄不过来的。没有习过的必修科总得要修。中国真要有办法，演进式的民主道路还是必经的道路。黄河之水也许从天上来。但民主不可能朝发夕至。民主先进国的经验是我们最好的参考资料。注重经验可以帮助我们减少人为的灾祸。

这种贴切实际经验的考虑，不仅并不意含我们对民主的趦趄

不前;恰恰相反,它有助于中国民主的切实展进。

六 自由的涵义

A 自由的几种重要概念

自由是许多人恐惧的乌云,也是另外许多人欣喜的朝阳。自由是许多人要扑灭的瘟疫,也是另外许多人需要的滋养。自由是许多人想像的混乱,也是另外许多人欣赏的孤芳。不少人假自由之名以行不义,更有不少的人献身以求实现自由的天堂。自由啊!你的面目怎么这样变幻无常?我要端详你多方!

揭开我的纱幕吧!我本来是如此端庄!

随着时代和情境的推移,自由的意义也变得很多。奥本海门(Felix E. Oppenheim)分析过自由的经验意义和价值意义。[25]我现在把他的分析择要于后:

(1) 选择的自由

我们可能做某事,与被别人允许着自由地做某事,这二者根本是不同的,因此必须予以分别。当着我们说某人有做医师的自由时,意即别人不会阻止他做医师;或者,如果他真的作了医师,那么并不会受罚。他有才能和经济力来习医。他可作医师,但也可不作。这样的自由是选择的自由。

休谟说:"我们所称的自由,它的意义只能是依照吾人的意志决定作某事或不作某事的权力。"

(2) 自由的感觉

照霍布斯(Thomas Hobbes)说来,一个自由人是一个人,在许多事体上他借其力量和机智去做。他要做的事他尽管去做,不受到什么阻挠。

所谓自由，是一个人能作他所要作的事。

我们可以将自由定义作一个人实现其目标而不受到外界限制的机会。

从感觉的角度而论，一个人或一群人自由或不自由的确是相对于他或他们所在的社会文化及其所含藏的价值取向。在闭关自守时代的中国人，自少至老没有看见过外面的世界，世世代代“安土重迁”，长年不到外面去旅行，他们从来不觉得不自由。他没有被赋予选择皇帝或知县的自由。他也懒得要这些自由。他认为随便张三来或李四往都是一样。

(3) 自由行动

自由意即强制的反面。依照这个意义来说，一个人如果不在强制之下，那么他便是自由的。当着他受外界的阻力之作用以致不能满足他自然的欲望时，那么他便是不自由的。

一个**盖世太保**(Gestapo)借着暴行来威胁人身，要人泄露秘密。如果这人把秘密告诉他，那么这人便是被迫如此。如果这人忍受暴刑，那么也是受强迫所致。这也就是说，在这种情况之下，这个人面临一个选择：要么他忍受苦刑以免泄露秘密，要么不忍受苦刑而泄露秘密。这人虽然面对这一种选择，可是无论选择那一端，他总不能脱离魔掌的支配。他所作的选择既是出于强迫的。所以，他虽有选择却无自由。

当着我们有思想，有决断，有意志之所向时，才可能有自由。当着我们的行动是在我们自己的控制之下时，我们的行动才是自由的。这也就是说，当着我们的行动是受我们自己的欲求、动机和意图之支配面发时，我们的行动才是自由的。

(4) 自由即自决

照穆勒说来，唯一可称作自由的事，乃用我们自己的方法来实现我们自己认为好的事情。拉斯奇(H. Laski)认为自由意即个人

扩张的力量;自由意即个人对他自己的生活方式之选择。个人在作这种选择时,不受外界的禁限。

一个能自作决定的人才是一个自由人。一个自由人才是他自己的主人。照柏尔林(Isaiah Berlin)说来,[25]一个人要成一个自由人,他所作决定必须是出于他自己,而不是出于任何种类的外界力量。他愿意成为他自己的工具,而不作别人的工具。他愿意受自己理知的推动,受自己有意的目标所推动,而不受来自外界的原因所推动。

以上所说的自由是自由之经验的意义。除此以外,自由还至少有"价值的意义"。

(5) 自由乃一应享人权

法兰西人权宣言:"自由是在不伤害别人时做任何事的权利。"

自由乃基本权利的保障。一个良好的社会乃每个公民都有自由的社会。在这样的社会里,每一公民都得行使他的基本人权。这里所说的基本人权,即是生命、财产以及个人的诸自由。这里所说的个人的诸自由,即是信仰、言论、集会、结社等等自由。任何政司在行使职权时,不得妨害人民所享有的这些自由。

(6) 新自由

这里所称新自由,是人满足基本需要的自由。一个人能自由订约每日工作十六小时,这不算有真正的自由。因为,除此以外,他别无出路。一个人即令有做工的自由,可是在实际上并无工作可做,这也算不得是真正的自由。如果男女人等得以自由从事他们应能去做的事但他们却不能去做,那么这样的自由成为自由的讽刺。每个人不必工作过量即得适当酬报,才算有真正的自由。

在新的意义之下,所谓个人自由意即个人有能力购买足够的食物,备置房屋、衣服,以保持身体健康,并且有机会接受足够的教育。

自由的意义除了上面所列的以外，海耶克还提出很不同凡响的见解：

> 但是，当着自由的用处有许多时，自由只有一个。只有当着自由缺少时，诸般自由才出现。当着社会上其余的人不大自由时，自由便成某些团体或个人所可得到的特权或义务的豁免。从历史上观察，自由是一点一滴得到的。可是，一个人被允许着做特定的事情，这虽然可以名之曰“一个自由”，可是并非自由。当着自由和“不许做某些特定的事情”二者相容时，则自由是不存在的。如果一个人所能做的最大多数的事必需得到准许才能行，那么自由也不复存在。自由和诸般自由之间的分别乃两种条件之间的分别。在第一种条件之下，一切的事情都可以做，并没有普泛的条规来限制我们，说不许做这不许做那。在第二种条件之下，一切的事情都在被禁止之列，且没有明文许可我们做些什么。[27]

海耶克所说真是深而有力。在最初的开始，我们必须逻辑地[28]认定自由有始原的完整性(primitive integrity)。自由之始原的完整性属于而且只属于个人。自由在从属于个人时，它是个人权能的主柱。它不能从个人拿走。它一从个人拿走，个人便失去了权能而只剩下一付生理的皮囊。只有当这个人和那个人度共同的生活时，为了各人的实际便利，自由可以互相调整。例如，进博览会的私人汽车一律靠右开行，出博览会的私人汽车一律靠左开行。不多也不少，这只是为了避免车祸。但是，各个人的自由可以互相调整，并不等于把个人的自由奉送。自由奉送了，个人就可能变成一任权威摆布的活动机器。没有自由的人就不可能有私事。

没有私事的人，就像摆在玻璃罐里的热带鱼。当着自由被拆开来评价，权威认为这件事可以自由而那一件事不可以自由时，就是自由遭受外力压迫而濒临全部消失的剃刀边沿。在这种关头，外力高兴把你的自由拿走多少就拿走多少，高兴留下多少就留多少。你已成羊圈里的羊，丝毫没有议价的能力了。

在专制政体之下，在极权制度之中，贵族、权要常有一般平民所无的特权，或豁免某些义务。比如说，贵族打死平民可以不受刑，一般人出境难如上青天而柯希金这类权要则来去自如。这种情形恰好反衬出一般平民的自由因被压缩而稀少到什么程度。在真正的民主国邦，将官打了士兵的耳光要受处分，总统的父亲观剧照样必须购票，皇家跟平民一样要遵守战时的若干管制。这反而证明自由隐伏在富贵贫贱之间，而无分高下。

海耶克还有很深入的观察。这一观察透视着"人事"的里层。他说：

> ……人有任何程度的享受或舒适或凌驾一般人之上的任何权力，或保有自然的资源，并不就能改变他听其主人任意摆布的地位。……[29]

和珅吸收了那样庞大的财富。等到他在政治上失败了，他的财富成了他主人的财富。朱可夫享受将级待遇。一旦他的地位动摇了，他的特优待遇也露水般地消逝。一切仰人鼻息而得到的富贵荣华都是如此。一只每天因讨好主人而吃到牛肉的狼狗，似乎并不比野狗自由。自由是不能恩赏的东西。能恩赏的东西不是自由。

当然，这里隐含一个人生的价值的决定问题：拿自由交换食物，还是不要喂食而要自由？

B　波柏尔的提示

波柏尔提出自由主义的八个原则。这八个原则可以看作理知的自由主义(rational liberalism)的主要内涵。[30]

> (一)"国邦乃一必要之恶,国邦的权力不可扩张于必要限度以外。我们可以把这个原则叫做'自由主义的剃刀'。这个原则与奥康之刀类似。"[31]
>
> 我们所需要的国邦是保障一切人的权利之国邦。我们容易知道国邦乃一个经常的危险。或者,像我胆敢说的,国邦即令是需要的,但仍是一恶。因为,如果国邦要发挥它的功能,那么它的权力必须比任何个人或公共组合为大。我们虽可设法将国邦的权力之误用减到最低限度,可是我们并不能把这种危险完全消弭。刚刚相反,似乎最大多数的人常常为受国邦的保障而必须付出代价。他们所付出的代价不止是纳税而已,并且甚至要向国邦低头。比如说,当我们碰到恃强凌弱的官员,我们就不免受委曲。现在我们所面临的问题是,即令为了得到国邦的保障,我们所付出的代价不可太大。

波柏尔惟恐国邦变成了巨灵(Leviathan)。的确,自古至今,国邦常常变成巨灵。尤其是国邦与现代技术结合以后,更容易变成吞噬人众的海怪。在古巴等地生活的人民,犹如在海怪口里过日子的人民。海怪什么时候高兴找个理由把牙齿磨一磨,许多人就不见了。

波柏尔等人把国邦视为一"恶",这种想法与中国道家相似。国邦诚然为一"恶",但"恶"有必要的和不必要的分别。其间的迹

象分明，不容混淆。美国政司向人民征重税，建制海岸防守队，扩大国防武力等等。这些都可以说是“恶”，但为“必要之恶”。没有美国公民会怀疑美国政司的这些措施是为了巩卫民主党一党的权力，也没有美国公民会怀疑美国政司的这些措施是为了囚禁美国公民。然而，反观极权国邦，一个一个的都是动物园。其中的人众简直就是囚在铁笼里的猩猩。任何民主国邦不禁止公民的言论自由以及求知的自由。但是，所有的极权地区都禁止言论自由，剥夺求知的自由　禁止的手段是找出种种借口、剥夺的方式，除了控制消息的来源以外，就是拿出一些“天方夜谭”来当做真理。如有不从，那么就威胁饭碗，更进一步就是消灭人身。因此，在这类地区，所有的广播，报纸，刊物的论调都被修理得像是从一个人说出的，简直是出奇的一模一样。站在人众的观点，这又有何“必要”？

当然，我们不能不承认，在现代生活里，个人对国邦的依赖比往时为大；尤其是，在权力冲突的目前世界中，个人的安全有赖国邦的保障。虽然如此，这也不能构成把国邦神话化的理由。国邦一旦神话化，那么站在神话中心的凡人就变成活神了。凡人一变成活神，危险就要临头。尼罗王们的往事且让它被秋风吹过算了。近代的希特勒、莫索里尼，这类无道德考虑的人物一旦抓住国邦机构发号施令所造成的人为灾害，实在远甚于地震、海啸、山崩及冰河解冻等天然灾害。这类人物为着报复个人心头恨和满足权力欲，驱策千百万生灵爬上高山，奔赴平原，跑向海洋，成堆的化作灰烬。他们说，这是国邦的需要，这是国邦的命令。其实，国邦永远不会说话，会说话的只是那些在神话中心的演员。

历史的事实对于后来的人应该有些教训作用。

（二）民主和暴政的分别是这样的：在民主之下，可借不流血来换掉一个政司；在暴政之下则不能不借流血

来换掉一个政司。

波柏尔对民主和暴政所作划分可谓干净利落。这话的反转也真。就是，如果一个政司引起流血，那么足证它不是民主。因为，在民主制度之下，政司几年一换、如果你不满意当前的政司，那么请你"稍安勿躁"。下一次你不妨竞选试试。而且，在未更换政府的期间，你可借言论自由的"武器"，发抒高见，引起大多数的人同情。既然有这样坦荡的"超级公路"可走，于是当然不必走险路去干流血的勾当。如果你真有这种冒险的精神，那么别人可没有兴趣奉陪。所以，在真正的民主国邦动不动兴兵几十万甚至几百万为争夺政权而战，乃是不可思议的事。因为，可能有一两个人发狂，但不可能有几十万或几百万人同时发狂。民主制度在无形之间减少了这方面的巨大浪费。这是民主制度最基本的功德。

(三) 民主所能为力的，不外以一个多少有组织的和圆融的方式供给一般公民以一生活的架构。

民主和极权之最根本的分别是，民主是为人民，而极权是为政权。在民主制度之下，人民是主体，政司是客体。在极权制度之下，政司是主体，人民是客体。人民可以成千成万的牺牲掉，政司权力则一点也不能损害。这种分别，一点也不是枝枝节节的，而是在基本想法上的。这种想法上的分野，形之于施政，形之于官司办事的态度，简直是泾渭分明。在民主制度之下，根本无所谓"政府的权威"。因为，民主的政司本来就是人民自己的政司。天下岂有自己需要对自己树立权威之理？民主政司之成立，是大家委托一部分人替大家办理公事，以便各人回家各办私事。如是而已，毫无神圣可言。既然是办理公事，最需讲求的是效率。但是，极权政司

至少不是大多数人民在温暖的阳光底下和和平平选举出来的。它多多少少与“广大的人民”呈“对立”状态。在这种紧张情况之下，一个极权政司要能维持对“广大人民”的“控制”，必须像印度的眼镜蛇之面对一群麻雀似的，使他们怕。这就是要树立“政府的权威”。为了办通这件事，极权国邦常使出最大的注意力并支付最多的金钱。至少新兴的极权国邦常侈言兴利，而少谈除碍。[42]殊不知兴利太多徒足劳民。劳民之政就是暴政。彼等不知自己恰好是当除之碍。政司管的事太多，一般人民就不便。民主国邦的政司比较少侈言兴利，而多言为民除碍。为民除碍，就是“以一个多少有组织的和圆融的方式供给一般公民以生活的架构”。这种说法乍看起来是消极的，其实不然。一个园丁把草除干净了，就是为好花创造了一个宜于生长的环境。一个政司为一般人民除碍，也就是为他们的生存和发展创造了有利的条件。这样的政司便是世界最好的政司。将来联合国应能对世界最好的政府颁发“最佳政府奖”，以示鼓励。

> （四）我们之所以是民主主义者，不仅因为多数是正确的，而且因为民主传统乃吾人所知最少罪恶的制度。如果在民主制度之下，多数的决定有利于暴君，那么这就表示民主基础在这个国邦里不稳固。

至少从理论上说，我们不能保证多数一定不会选出一个一人决定(one-man decision)式的政司。如果一个民主国邦居然出现了这样的局面，那么就是把它的民主制度掉在德谟克利斯的剑(Damocles' sword)上！

> （五）一个制度，如果不与传统调合在一起，那么便

> 不足以保证民主的实施。在没有强力的传统支持时，制度可作极相反的用途。例如，议会制度可助反对派防止多数派窃盗纳税人的钱。但是，在同一制度之下，东南欧有一个国邦的反对派却借此制度和多数派分钱。总之，在制度、意图，以及个人的评价之间需有传统构成一种桥梁。

无论我们喜爱或不喜爱，传统在未失去它对一般人的思想和行为的支配力以前，它是一种真实的力量，也是一种真实的基础。如果传统与制度相合，那么二者两利。如果传统与制度相克，那么二者两害。这种道理对于民主制度和它所在的传统同样适用。据此，如果只热心介绍民主制度而不去努力稳步改造不合民主制度的旧传统，那么结果不是民主制度放不稳，便是变得有名无实，易被不诚实的风云人物利用。结果很难免于极权。

> （六）自由主义的乌托邦。这种想法就是以为，要依照理知来设计一个在无传统的白纸上建立的国邦。这是不可能的事。

这是极其重要的提示。中国自清末以来，许多主张急骤变革的人都是乌托邦的狂热分子。他们厌恶既有的一切，想在“无传统的白纸上建立起一个国邦”。无论是有意或无意，甚至初期的康有为也是这样想。如前所说，康有为说“变法三年，可以自立”。他把事体看的这么容易，除了系因求变太急以外，就是由于不明白传统的惯性和阻力之大。他们这些人物忘记了他们自己满脑袋装着传统观念。当他们遇到挫折的时候，心底的传统观念又泛上来。所以，这些人士到了晚年又多纷纷回头走向保守。如前所述，早在一

八八三年康有为在他故乡不许他女儿同薇缠足。可是至少到一九四九年以前中国女子还有缠足的。这点事情尚且如此受到传统的阻力以致进展这样迟滞，何况要改变几千年的制度与传统！当然，制度的改变也可推动传统的改变。可是，行之太骤，总是很危险的。

> 自由主义的原则要求，每个人享有的自由所受到的限制愈少愈好，并且要尽可能予以平等化。但是，我们怎样把这种先验原则应用到实际的生活中去？这类问题只有在实际的传统和风俗、法律、习惯等等里去求解答。

空谈自由主义乃自由主义致败之由。我们要实践自由主义，必须顾到它所在的社会文化情境。

> （七）自由主义的原则，与其说是主张更换既存制度，不如说是对既存制度的评鉴；如有必要，予以修改。

评鉴是自由主义必不可无的程序。武断的发律令，盲目的接受引导，都离自由遥远。

> （八）在一切传统中我们认为最重要的，是我们所说的**道德架构**（moral framework）。道德架构与传统的正义感、公正感，及所达到的道德感密合。道德架构可以公正地调和彼此的利益冲突。"没有任何事比破坏这一道德架构更危险。"（纳粹是有意予以破坏的。）破坏道德架构的结果，引起愤世嫉俗或虚无主义。这么一来，便对一切人的价值漠视。

道德架构拆散了，人际的关系一定恶化，人与人之间的合作便极度困难，要进行任何伟大的事业更少可能。在这种情境之中，人和人的交往之基本原理有而且只有现实的利害关系。如果现实的利害关系相同，那么大家立刻是朋友。如果现实的利害关系冲突，那么大家翻过脸来立刻是敌人。在这种情境之下，所谓"道德"、所谓"正义"，所谓"真理"，无一不被用作掩护现实利益的烟幕。

纳粹固然在欧洲带头破坏道德，但在世界其他地区也不是没有人类呼应。亚洲的狂暴集体利用古老的道德来扩张权力的圈子。`他们公开倡导"为目的不择手段"的哲学，张扬"目的可使手段成为正确"的说素。在这类说法之下，任何恶行都看成善举，一切灾殃都是通向人类解救的大道。于是，善和恶的分别，是和非的分别，道德和不道德的分别，完全抹掉了。剩下来的只有暴力、欺言和谋略。起而与之周旋的人唯恐吃亏，于是纷纷效尤。演变所及，两个有形的界线是大致分明的；可是，思想形态、情绪基调、价值系统、对人态度以及行为模式，都是界线模糊的。在人类长期争斗的历史中，敌对两造在武器方面常易互相吸收，在观念上也有时难免如此。防毒而不中毒本来是需要高级设备的。在激烈而又规模巨大的长期争斗中，要保持人命是一件难事，要保持道德水准于不坠则难上加难。近半个世纪以来东亚古国在几股巨大动力冲突所激起的权力争夺的过程中，古老的道德残余已经几乎消耗尽净了。人一耗空了道德原则便倍觉"虚无"。"虚无"的人自然也就是心无所守的人。心无所守的人只是一生物逻辑的存在。一生物逻辑的存在随便切成什么形状就是什么形状。

C 自由与权威

我们还有一个属于自由主义的原则须加说明。作为一个理知

的自由主义者，对于权威采取什么态度呢？历来自由主义者对于权威总是采取怀疑与否定的态度。他们反宗教权威，反政治权威，也常反既成风俗习惯及道德教条的权威。这仿佛成为自由主义者的特质和气息。这种特质和气息本是革命情绪和浪漫主义的混合品。跟近代西方接触的近代中国，正逢需要从传统"解放"出来之秋，知识分子很容易受这种特质和气息感染。这种特质和气息因与从传统中"解放"出来的一股强烈要求合流，于是铸成"五四型"的自由主义者。五四型的自由主义者固然渴求吸收西方的观念和思想，但是同时又要反过去的权威，于是激化成为**偶像破坏主义者**(iconoclasts)。偶像破坏主义者之破坏的兴趣，大于建立的兴趣。这是保守主义者疾首蹙额的地方，也是他们归罪于五四运动的主要借口。

我是怎样看这个问题呢？

一个知识分子，尤其是一个青年的知识分子，适度的对既成权威采取怀疑和批评的警觉态度，是有其必要的。这在消极方面可以使他不对权威盲目附和；在积极方面可以养成他的批评能力，并且加深他对事理独立思考和认知的本领。这正是知识和思想进步之不可少的动力，也是推动社会文化进步的真实动力。任何一个人或任何一个社会如果没有这种动力都不可能产生真实的进步。就我所知，在这个地球上，没有任何人会完美到丝毫无可置疑的境地。不必批评的人不是这个地球上的人。盲从权威的人根本就是把自己的大脑活动交给乐队指挥的人。至少，善于怀疑并作合理批评的人是大脑经常清醒的人。世界的前程属于他们。

不过，这个问题还须作进一步的分析。

我们必须知道，不问情由，一根扫把扫到底，见了权威就反，与见了权威就捧，同样是不讲理的。那么怎么办？首先，我们必须把**权威的**(authoritarian)这个谓词和**可靠的**(authoritative)这个谓词

分开。例如说,“秦始皇帝是‘有权威的’”,但是“《康熙字典》是‘可靠的’”二者不同。在圣化的地区,有权威的东西太多,但是可靠的东西太少。不用说酋长,即令是一个大树根,一条小水蛇,对人都可有权威,因此都可成为祭拜的对象。然而,在这类地区所流行的意见,所坚持的传说,所崇奉的信仰,很少能经得起证验的。所以,我们说在这类地区“可靠的东西太少”。

无论怎样,如前所述,人类还没有演进到“满街都是圣人”的境地。在这种实际情况之下,如果说人类一点权威也不需要,这是不切实际的高调。可是,就人类要展开一个美好的前途来说,权威这东西还是越少越妙。权威是一“必要之恶”。人类因有必要而不可能“除恶务尽”时,那么只有把这一恶约束到确实必要的程度上。过多的权威使人窒息,而且使人的思想被桎梏,并阻滞社会文化的健康发展。这从大量现象的对照可以得到证验。在我们这个地球上,民主国邦的权威少,任何公民有权公开批评总统的言论和政司的施政;极权国邦的权威多,任何公民都不能公开批评行政首领的言论和政司的施政,否则就会发生种种莫测之祸。我们现在要问:一般而论,是民主国邦自由、繁荣、快乐、幸福些,还是极权国邦自由、繁荣、快乐、幸福些?如果权威真是人类普遍乐于接受的东西,那么它的维持就不必要诉诸那么多的镇制力(coercive power)。可是权威的维持常常必要诉诸那么多的镇制力,足见它不是人类普遍乐于接受的东西。波尔希维克之攫取政权,希特勒之攫取政权,……主要地是靠着暴力的。权威是一种人造危险品。权威愈多则人愈危险。权威愈膨胀则在其笼罩之下的个人愈缩小。波尔希维克和纳粹党人所造成的灾祸是足够使人类反省的。在现代世界,包括核子武器在内的任何危险品都需加以控制,为什么唯独权威这种人造危险品独可不受控制?

然而,可靠的事物,却不患其多。这在目前世界为尤然。目前

的世界，奇技淫巧够多，但**可靠的**(authoritative)事物却相对地减少。现在公共交通的媒介这么发达。很少人完全不受广播，电视，电影，报纸，刊物等工具之干扰的。我们在这些工具里遇到成千成万的言论。但是，究竟有多少是“可靠的”？因此究竟有多少是值得认真铭记在心的？可是，如果这个世界完全没有可靠的事物，那么人类即令不是不能活下去，也一定大不方便，并且建立不起信赖感。幸好，我们在物理学中有爱因斯坦，我们有一条坦道可走；我们有一部《牛津字典》，习英文便有决疑的裁判所；我们有一部刚才说的《康熙字典》，习汉文便有了一个可靠的工具。依此，各部门的人靠着他们切实的努力都可能有他们的可靠成就。在学术上有卓越成就的人有学术上的可靠性。在企业上有显著成就的人有企业上的可靠性。在军事上有特殊贡献的人有军事上的可靠性。我们都应该分别承认。如果一个人对他人的任何成就都轻忽，对他人的任何贡献都不承认，那么他恐怕并不是一个自由主义者。这样的人，去妄人不远矣！

D 言论自由问题

言论自由是人的一种基本自由。也唯有具这种自由，人才能显现他的尊严，在极权地区并非不讲求提高一般公民的生活水准。如果他们不讲求提高一般公民的生活水准，那么就不会提倡“菜肉社会主义”。极权统治之所以为极权统治本质并不在这里。一个家庭里狗也得喂饱的。极权统治虽然讲求发展农业，但却不讲求发展言论自由。言论自由和极权统治是不相容的。因为，所有的极权统治都是建立于神话乘暴力之上。言论自由一实现，那些神话容易拆穿，那种脚本的戏就唱不成了。史达林一倒地，赫鲁晓夫个人有了言论自由，就演出那一幕千古鞭尸杰作。高压的铁腕稍一放松，真正的思想立即露头。极权统治永远是要大多数人放弃

自己的意见,唯少数人的意见是听。除了拥有建构化的暴力以外,这少数人凭什么资格强迫大多数人唯命是听呢?当然,他们可以搬出许多堂皇的说词。可是,在我想来,那些说词之中没有任何一条站得住。他们的论证的实质,分析到里层,只有这么一条:"你不听,毁灭你。"这是某些政治领袖及其信徒们的律则。这一律则蕴涵着对人的尊严之藐视。从人的尊严出发,任何成年人有言论自由。你有言论自由,我也有。即令最大多数的人是持同一意见,这也不能构成剥夺少数人持不同看法的理由。穆勒说:"如果除了一个人以外全人类都是一个意见,那么全人类没有什么理由不要他表示意见。正如这一个人若果有权的话,他也没有理由禁止所有的人表示意见。"你发表你的意见,我也有权发表我的意见,至于对不对是另一件事。也许你的看法比我高明,但我希望我能被你说服;而不是被打服,被吓服。因为,在星星、月亮、太阳底下,我们的立脚面完全平等。

人不能不营共同的生活。营共同的生活时往往有些共同的目标,或抵抗共同的敌人,或完成共同的工作。在这些情况之下,有时需要大家拿出钱包,有时甚至需要捐出生命。这些事体一立法化,就形成所谓"国邦的政策"。一涉及国邦的政策,是多么严重的事。这类严重的事,在极权国邦少数人在小屋子里决定了就行了。大多数人在重重强制和层层劫持之下,只得奉命实行:要出钱,就非出钱不可;要出命,就非出命不可。天地虽大,国邦虽众,向谁去告诉呢?可是,这样的事,在民主国邦,一定要经过充分的自由讨论,让各人发表各自的意向。在民主国邦,不得本人许可,任何人不能借"国邦"的名义拿走一块钱,更不能拉走一条人命。如果说"国邦的政策"是正确的,那么正确的政策应该不怕在真正自由讨论的场合来亮相,来接受多方面的考验。权势只能建立权势,但权势不能建立真理,而且永远不能建立。真理有而且只有在自由讨

论上建立起来。关系于人众生命财产之捐献的大事,只有经过充分的自由讨论,才能得到大家心悦诚服的同意。得到大家心悦诚服的同意捐献,才不是变相的劫夺。

我有所根据来承认,有些人的知识比许多人高,有些人的经验比许多人丰富,有些人的才能比许多人大。但是,我找不到任何根据来承认,居于任何地位的人有权决定旁的成年人只能知道他许可知道的,只能阅读他许可阅读的,只能发表他许可发表的。如果有这样的事端,那么这是对人类全体的侮辱。任何人有追求真理的自由,也有表明真理的自由。现在控制公共交通媒介的人实在不难让大家只知道片面的消息,借此造成"井蛙之见"。井底之蛙如果可巧看见井口有一个小孩,他也许认为世界人类都是那个胖样子的小孩。井底之蛙如果可巧看见井上有一片浮云,他也许就形成了浮云的宇宙观。借着控制公共交通媒介,把一切认为不合式的消息来源都滤掉了,只留下认为合式的一种消息,使大家构成同一种世界观。这就是令大家"观念坐牢"。这种虐政是虐政中最虐的一种。观念坐牢的人对于一个问题只有一种反应。除了这一种反应以外,他不知道还有别的选样(alternatives),他更不知世界之大和人间想法之多。他已成思想监狱里的囚徒而不自知。多可怜!我们对于一个问题要得到正确的看法,只听一面之词是不行的,我们必须有机会接触到许多不同的言论。这在言论市场垄断之下是办不到的。我们必须求之言论的自由市场。"不怕不识货,只怕货比货。"任何言论是否可靠,在言论的自由市场里与不同的说法比较,就不难明白。如果一种言论常年封藏在垄断市场里,从来没有遇到反驳,那么我们凭什么断定它是真理?是真理的言论就应该能够在言论的自由市场露面,让持不同看法的人诘难。有而且只有经过这种自由考验的言论,才有希望被看成真理。真理不需真理以外的力量来推销,也不需真理以外的力量来保护。

人间珍贵的事物不易得到。愈是珍贵的事物愈不易得到。言论自由就是如此。在这个地球上一百一十五个国邦之中，真正享有充分言论自由的，只是那些老资格的民主国邦。这里所说“享有充分言论自由”，意即“言论自由若固有者”，而且言论的题材不受政治理由的限制。我们常常听到人说民主政治是舆论政治，而且民主的政司必须接受舆论的指导。这话是否有意义(significance)，要看所谓“舆论”是什么内容的舆论，以及是怎么来的舆论。如果舆论的内容太嫩，那么怎样指导施政？如果舆论不是独立性的而是出自政司的加工制造，那么说舆论指导政司岂不是等于说政司指导政司？海耶克说：“政司应须受多数意见指导，这种想法只有在人民的意见与政司独立时才有意义。民主的理想是建立于一个信念之上。这个信念是说，人民借以指导政府的看法是从一独立而又自发的程序产生的。”[33]这种原则与非民主的原则刚好相反。民主国邦是要政司受人民的指导。非民主的国邦则是要人民受政司的指导。这正犹之乎民主的国邦是要政司拥护人民，而非民主的国邦是要人民拥护政司。一切都是乾坤倒转！在这样的原则倒置之下，除了老资格的民主国邦以外，在旁的地区之言论自由问题，就不是一个简单的问题。

旁的地区是以各种不同的程度享有言论自由，也以各种不同的程度忍受着言论的不自由。人的嘴除了吃饭以外，还要谈话。任何专横的统治总得替人谈话的事安排一条出路。在这一安排之下，所谓的言论自由只是对于无关宏旨的枝节小事的言论自由，对于关系重大的问题没有言论自由，对于愈是关系重大的问题愈没有言论自由。穿衣，制服皂，养来亨鸡，开设电厂等事大家可谈；而涉及人众前途祸福安危的基本问题则遵照古制“庶人不议”

道格拉斯(William O. Douglas)论政党政治之“忠诚的反对”时说：

> 民主初建的国邦的领袖们往往愤恨批评。他们认为批评就是对他们个人的侮辱。因反对党进行无限制的批评，而在朝党便说它是“反叛党”，这在任何国邦都会引起民主程序的破坏。对批评和辩难的容忍，是为着维护一个忠诚的反对。维护一个忠诚的反对，是新建国邦必须学习的第一课。[34]

可见执政党人之厌恶批评和维持“忠诚的反对”之难，乃在民主道上蹒跚试步的国邦时常存在的情形。这些情形之发生于中国，更不足为奇。就中国三千多年的历史来说，“民国”五十多年的历史实在是一段相对短的时间。而且就在这一段相对短的时间以内，也几乎根本没有必需的和平与安定岁月来从事民主建构。中国的任何政府，不是忙着平服军豪，就是得很吃力地应付日本人，在这样的恶劣情况之下，中国从事政治活动的人之无从养成民主的心性和习惯，似乎是一件势所难免的事。何况后来苏式的风气之弥漫又是那样使若干行动人物沉迷！[35]

要一个人能听得进“老实不客气”的批评，这得有“圣贤气象”，或为公而忘我，或具人和事分开的科学精神，要不然有一个制度来推行。在中国，有“圣贤气象”的人多为“道德呆子”。“道德呆子”常与“书呆子”为邻。这类人物“修己”也许勉强可以，“安人”的才力和经验少之又少。而有魄力，霸术，且不受道德羁绊的人物才有希望搞通实际政治。可是这类人物又多是些“予智自雄”之士。彼等一旦登居高位，总以为“天下莫我若也”。他们常年听的是阿谀之词，非常营养，哪里再有雅量吞得下苦涩的言词？中国之进入民主形式不过五十多年。从事政治活动的人物之性格早已在“大清帝国”之下形成了。那种类型的性格是前述权威性格（authoritarian

personality)。具权威性格的人较难虚心接受批评。何况无从养成静听批评的习惯？维持"忠诚的反对"更不是一件容易办得到的事。第一，必须在朝党和在野反对党有基本的共同默契、共同的价值观念及共同的对民主的真诚。例如，党际的任何争夺，一触及损害选民利益的边沿及妨害民主的成长，双方自动停止。第二，在朝党对在野反对党不预存恃强凌弱的心理状态，而且切实尊重在野反对党的地位，并且认为适度的反对有益于政治卫生。第三，在野反对党对在朝党不预存自卑感。有了这种自卑感存在心灵深处，则在朝党的一举一动都会认为是来压迫我的。果然如此，会议变成压迫和遭压迫的表演。这也就是"反对"和"反反对"的角力赛了。第四，在野反对党应有为原则而反对及对问题不对人身的风度。这也就是说，反对者只为原则而反对，不是为反对而反对。根据中国过去的纪录，距离这四个条件的实现何其遥远！为实现民主制度，"忠诚的反对"是需要的。可是，上列四个条件尚未成熟，而说急行"忠诚的反对"就能使中国的民主制度趋于稳固，这是乌托邦！

在中国历史的这一阶段，比较基本性的批评为什么很难得受欢迎？这个问题，从格斯塔夫逊(Carl G. Gustavson)的分析可以得到解答。他说：

> 一群新人物在一个运动中起来居于领导地位。这些人都是行动人物。这些行动人物的兴趣是成功和抓权。他们对于成功和抓权的兴趣大于对知识的兴趣。他们往往把主义当做获取对他们个人效忠的工具。照他们看来，对他们个人的效忠比真理还重要。这样的真理是一种**制度的心理**(institutional psychology)。这种制度的心理产生一套一套的义旨。这些义旨和制度的保持息息相

关——个成功的制度之基本观念易于成为神圣化的崇拜对象,而且又是构成效忠的一种要素。㊱

格斯塔夫逊的观察颇为切贴事态。中国近半个世纪以来,无论人事的变数(variable)之值怎样代换,政象的发展是以他所陈述的状态为主峰,政事的动理也是以此为主调。主峰和主调是这样的主峰和主调,其拘范言论自由,压抑反对的批评,无宁是一建制的应迫(institutional imperative),是一团体的应迫(group imperative)。更何况有几千年的制度作背景?

※ ※ ※

注 解

❶ Jose Ortega Y. Gasset, *Invertebrate Spain*, p. 125, in F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*. The University of Chicago Press, 1960, Notes to chapter seven, pp. 442—443.

❷ 同❶

❸ 同❶

❹ 同❶

❺ 同❶, p. 104.

❻ 同❺

❼ Pericles, the Funeral Oration, in *Western Political Heritage*, edited by William Y. Elliott and Neil A McDonald, New York, 1949. And consult K. Popper, *The Open Society and its Enemies*, Chapter 6.

❽ Popper, 同❼, p. 182.

❾ *Republic*, book Ⅶ, p. 822. (Jowett's translation).

❿ Laws, book Ⅻ, p. 677. (Jowett's translation).

⓫ Graham Hutton, The Individual and Society, in *Agenda for a Free Society*, edtied by Arthur Seldon, London, 1961.

⑫ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, p. 110.

⑬ Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chapter seven, Majority Rule.

⑭ Consult Erich Fromm, *Escape from Freedom*, New York, 1958.

⑮ Joh Spanier, *American Foreign Policy Since World II*, New York, 1962, Ⅶ.

⑯ The Great Debate of the Year, in *The Great Ideas Today*, 1961.

⑬ 清汲修主人(礼亲王)著《啸亭杂录》卷一。

⑱ Christian Bay, *The Structure of Freedom*, Stanford University Press, 1958, p. 83.

⑱ Cited from Felix E. Oppenheim, *Dimensions of Freedom*, London, 1961, p. 168.

⑳ Francis Williams, The Democratic Challenge, in *The Humanistic Frame*, edited by Julian Huxley, New York, 1961, p. 99.

㉑ 这是一种演化论的思想。严复老早有这种思想 从下面的一段话,我们可以看出严又陵的这种思想:光绪三十一年乙巳(一千九百零五年)先生五十三岁。

春,张燕谋学士以开平矿务局讼事,约先生同赴伦敦。时孙中山博士适在英,闻先生之至,特来访 谈次,先生以中国民品之劣,民智之卑,即有改革,害之除于甲者,将见于乙;泯于丙者,将发之于丁。为今之计,惟急从教育上著手,庶几逐渐更新乎?博士曰:俟河之清,人寿几何?君为思想家,鄙人乃执行家也。王蘧常《严几道年谱》,上海,一九三六年,页七四。

⑬ 李守孔《民初之国会与党争》,载在《中国现代史丛刊》第五册,吴相湘主编,台北,一九六四年,第四章,《政党形势》。

⑬ 谢彬著《民国政党史》,台北,一九六二年,附录一《中国内阁更迭史》。

㉔ 同㉓,标点符号改作。

㉑ Felix E. Oppenheim, *Dimensions of Freedom*, London, 1961, 6, 7.

㉖ Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Oxford, Clarendon, 1958, p. 16.

㉗ Heyek, Chapter one, p. 19.

㉑ 这里所说的"逻辑地",意即依照一个逻辑的系统(logical system)的构造式

的想法,我们把自由作为一个始原概念(primitive concept)。既然如此,它不能被别的概念所支持,而它却可以支持别的概念。依此,所谓"始原的完整性",意即它一出现就是完整的,无待别的概念使它成为完整。

㉙ 同㉗, p. 20。

㉚ Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations*, New York, 1962, 17, 3.

㉛ 奥康之刀(Occam's Razor)是罗素爱用的思想利器。这把刀是说:"凡不需要的东西不要堆上去。"这里所说的"东西",可以是概念,也可以是语句。对于同一观念,我们能用三个概念摄取它的内容时,我们绝不用四个概念。如果我们用了这第四个概念,那么它就是多余堆上去的。多余堆上去的概念,必须消去。同样,对于一类事实(比如说),如果我们用五个语句说完,那么我们绝不用六个语句来说。如果我们用了六个语句,那么这第六个语句就是多余堆上去的。多余堆上去的语句必须消去。这个原则,应用到作文就是简练,应用到说话就是扼要。在现代逻辑中,我们可以利用"**独立证明**"(independence proof)得到奥康之刀所要求的效果。当然,这种证法在日常语言中不常用。不过,我们同样可以用。

㉜ 张佛泉,《自由与人权》,香港,一九五五年,第六章第三节(1)。

㉝ Hayek, p. 109.

㉞ 同⑮, p. 38。

㉟ 中国固有的专制传统和外来的苏式建构二者的合成力,在风雨飘摇之秋,共同窒息了言论自由。在这三个大因素中,任何一个因素单独的不足,使言论自由熄火。

㊱ Carl G. Gustavson, *A Preface to History*, New York, 1955, p. 162.

第十四章　道德的重建

"道义为之根。"

我在这里将这一命题作为人类的社会文化生活的设准

人类的社会文化的生活非设准道德不可　如果人类的社会文化的生活没有道德，那么势必归于萎废，甚至归于崩解。人类的社会文化生活，小无道德则小乱，大无道德则大乱，全无道德则全乱。

时至今日，整个人类的社会文化生活正在面临道德原则的考验。自由的取向和极权的取向之对抗，分析到底层，必须是而且仅仅必须是为了道德原则。就我所想像得到的而论，目前的这一抗争如果不是真诚地为了道德原则而是为了现实的权势，那么便不能激起人类新的感兴和新的力量以使世界归于稳定和新生。

当空气充足时，如果有人提倡呼吸空气，那么他很可能被人看做疯子，至少是无的放矢。因为，在这种情形之下，大家之有空气呼吸，根本不成其为问题。但是，在人间世，有许多大家认为根本不成其为问题的事，一旦成为问题的时候，便变成非常严重的问题。呼吸空气就是如此。当人有充分免费的空气呼吸时，提倡呼吸空气诚然是一项多余的举动，可是万一空气从地球表面消失因而人快要窒息至死时，那时方知提倡呼吸空气是一件生死攸关的事。同样，当着社会文化里的道德原则能发挥其功能时，如果有人

提倡道德，大家很可能充耳不闻。因为，这时大家本来已经在行道德，社会已经泡在道德的空气里，发现不了道德问题何在。然而，一旦道德原则失去了相对的作用，社会功能濒临解体，人际行为脱轨时，我们才知道提倡道德不是一件没有重大意义的事。现在正是这个时候。

今日中国社会文化里道德问题的紧急，丝毫不下于空气缺乏。今日中国社会文化之急需重建道德，正像缺乏空气的人之急需吸收空气一样。社会生活失去道德规范，于是共同的核心价值亡失。这么一来，人际的互信与互赖的基础濒于倾覆。如果人际的互信与互赖倾覆，则不仅合作极其困难，而且内心陷于孤立状态。个人成为寂寞群众中的寂寞人。个人成为套上纱罩在街上的独行人。个人成为戴上假面具在公共场合跳鬼舞的人。这样的个人，其内心绝对缺乏真实感及安全感。缺乏真实感及安全感的人，绝对的萎弱、畏缩、朝秦暮楚并茫无所归。这样的人为了满足真实感及祛除不安全感，往往多面认同。所谓多面认同，就是把自己投身于传统的或非传统的权威之中、俯伏于直接的或间接的权力之前，以求得护庇和麻醉性的安宁。在这样的情境之中，他所估计的只是认同对象的现实力量之大小，而绝不计及他们之间有无性质的冲突。他只权衡势力，绝不顾及他的认同是否发生理论的冲突。所以，他可以躺在权力的怀抱里，但同时又向往自由；他可以主张复古，但却又标新立异。实在，他的人格完全撕碎了。他完全暴露在“绝对的肯定精神”之前，而完全丧失了基本的判断力。谁的金钱多，谁就可以占有他。谁的拳头大，谁就可以掌握他。谁的声调高，谁就可以支配他。他成了人世的飘萍，随着浪潮的起伏而浮沉。他化作时代的尘埃，跟着气流的冲激而左倾右倒。

今日中国社会文化里道德之急需重建，由此可以看得很清楚了。可是，我们怎样重建道德呢？我们所需重建的道德又是怎样

的道德呢？这些问题都是复杂而又重大的难解问题。

一　民初人物的错误观念

近半个世纪以来，随着文化问题的论争，时有关于所谓新旧道德的论争。有的人士主张恢复旧道德；也曾有人主张建立新道德。有人认为除掉那与旧制度绞连在一起的旧道德中国文化才能新生。旧道德的建构即是孔制。所以，摆脱旧道德即须倒孔。持这种说法的急先锋，除了前面第八章所论列的吴又陵以外，还有陈独秀。胡适引介陈独秀的话道：

> 近来报纸上发表过几篇解释"新思潮"的文章。我读了这几篇文章，觉得他们所举出的新思潮的性质，或太琐，或太拢统，不能算作新思潮的真确解释，也不能指出新思潮的将来趋势。即如包世杰先生的《新思潮是什么》一篇长文，列举新思潮的内容，何尝不详细？但是他究竟不曾使我们明白那种种新思潮的共同意义是什么。比较最简单的解释要算我的朋友陈独秀先生所举出的新青年两大罪案——其实就是新思潮的两大罪案——一是拥护德莫克拉西先生（民主主义），一是拥护赛因斯先生（科学）。陈先生说：
>
> > 要拥护那德先生，便不得不反对孔教、礼法、贞节、旧伦理、旧政治。要拥护那赛先生，便不得不反对旧艺术、旧宗教。要拥护德先生，又要拥护赛先生，便不得不反对国粹和旧文学。（《新青年》六卷一号页一〇）

这话虽然很简明，但是还嫌太拢统了一点。……❶

陈序经在批评胡翼南等人的“错误”言论以后，接着申述他自己的看法：

> 对于这点的错误，加以根本上纠正的要算民国四年后的新青年的著作者。他们对于孔家思想，极力反对。试看《孔子平议》，《宪法与孔教》，《孔子之道与现代生活》，《吾人之最后觉悟》等篇，便能知道。他们以为民主主义，是和孔家思想不能并立的。陈仲甫先生说：
>
> 要拥护那德先生便不得不反对孔教、贞节、旧伦理、旧政治；要拥护那赛先生，便不得不反对旧艺术、旧宗教；要拥护德先生又要拥护赛先生，便不得不反对国粹，和旧文学。(《新青年》六卷一号第十页《本志罪案之答辩书》)
>
> 德先生就是民主主义，赛先生就是科学，我们看了这段话，便能了然他们不但只要积极的提倡民主主义、还要提倡科学，同时又要消极的去打倒孔家店。这样的态度，连了提倡孔子化的梁漱溟先生，也禁不止的赞道：
>
> 从前人虽然想采用西方化，而对于自己根本的文化，没有下彻底的攻击。陈先生他们几位的见解，实在见得很到，我们可以说是对的。❷

陈独秀这段言论很错，然而影响也很大。足见影响很大的言论不一定就对。影响很大的言论有时可能很对，但有时可能很错。在较多的情形之下，一种言论如因合于一时一地的情绪偏向和希望而形成了所谓“时代精神”而被普遍接受，那么错误的机会可能更多。这类“时代精神”式的言论，等到事过境迁，回顾起来，加以

检讨或分析，往往发现是“时代的错误”。于是，我们过去对它的迷执是迷执着一个幻影，过去因它而兴奋是白兴奋一场。世事往往如此！这里所引陈独秀的这段言论便是好例。我现在要问：如果说必欲倒孔才能实现民主，那么西方国邦必须扫灭基督教才能实现民主。但是，何以西方国邦之实行民主和信奉基督教各不相伤呢？我现在又要问：如果说必欲反对旧文学和艺术才能提倡科学，那么现代西方国邦科学这样高度发达，是否同时停止究习古典文学和艺术了呢？显然得很，陈独秀这一段话是根本不通的。陈独秀这一段话之不通固然是不通，但是附和的人却那么多。甚至以喜好深思著称的梁漱溟也是如此。[3]胡适对于陈独秀这段言论也并没有反驳，他只是嫌“太拢统了一点”，认为须要加以发挥。[4]从知识社会学（the sociology of knowledge）的眼光来看，人的思想或见解是多么不易避免他所在的时代的“意见氛围”之影响。一个人要从他所在的时代的“意见氛围”超拔出来，真正作独立的思想以始终从事独立的评论，是多么不容易的事。

也许有人说，基督教义与孔制不同。基督教义涵育着自由、平等和博爱，所以容易导出民主政治。孔制里没有这些东西，所以无从导出民主政治。因此，中国要建立民主，必须排除孔制，另辟途径。我现在要问：孔仁孟义，再加上墨氏兼爱，为什么一定不能导出民主？可见问题不在这里，而是别有所在。

好了！既然陈独秀认为要实行民主必须排孔并且要提倡科学必须反对旧文学艺术的见解不通，而且从孔仁孟义及墨氏兼爱里不一定不能导出民主，那么是否必须因此盲目捧孔并且恢复国粹呢？非也！从上面的话推演不出这个结论。是否折衷呢？非也！从上面的话也推演不出折衷的结论。都不是，那是什么呢？什么是我们该走并且走得通的道路呢？这正是大家须要切实研究的重大问题。

二　传统德目的今观

中国知识分子历来在“好古”的氛围笼罩之下，用那么多气力去“释古”、“赞古”、“怀古”，为古人打圆圈。照现在看来，那无数的精力和时间大部分在古牢里浪费掉了。到了五四运动前后，有许多新知识分子起来“疑古”。他们认为凡古皆非。其实古人也是人，哪有那么值得捧入九天之上？我们想不出古人怎么会有那样神奇特异的禀赋，使他们得以在二千几百年前能够合理地规划二千几百年后我们的伦理生活。我们想不出任何理由来说二千几百年前依古代社会而设计的伦范德目还能适于今日的变动社会。凡事说过了头就难免有假。如前所述，我们中国文化分子遭逢巨大的动乱；内心焦急、徬徨、怅惘、失落；向前看不出一个玫瑰色的远景。在这种情况之下，童年时代的崇古教育影响从潜意识界破闸而出，泛上心头。正在这个时候，如果一个人可巧知道一点与古教相近的哲学，便很自然地在这一崇古心情上加一层哲学油漆，用哲学名词铺陈出崇古心情。在中国文化里，任何一点情感因素，一用诗来表达便色调优美，一用哲学名词铺陈出来便成神圣庄严的大道理。对于这样神圣庄严的大道理，一般人不明底蕴，常用一种过去读经的心情去读。任何人一旦本着读经的心情去读任何作品，便失去批评的能力和判断真假对错的准绳。在这类怀思古之情的作品里，将古物、古制，尤其是古人全理想化(idealized)了。任何东西，任何制度，任何人物，只要一经理想化了，便脱离现实，恢复原样。其实，古物、古制、古人尽管尚有可供参考之处，但是哪有理想化了的那么美妙！莱兴巴赫说：“如果我们对伟大人物的错误附会其词，使这些错误成为后人能够凭借他们的知识来证明的神圣猜测，那么并不能增进哲学的研究。”[5]我们对于古代的伦理道德也

当如此。我们与其费那么大的劲来维古,不如用多的努力来开新。

我在这里所说的开新,并不是像五四运动前后的那许多知识分子之系受反偶像主义的推动,以致见古就打。当然,我们更不当作知识上和道德上的乡愿主义者,也不当作知识或道德上的折衷主义者。当着人在知识构造上想不通,在道德实践上行不通的时候,不是容易流为乡愿主义者,就是容易变成折衷主义者。这种人永远在琐细和浅薄之间打转。

唯有在思构时破除古今之界,才足以谈道德重建。谈道德重建时不受民俗情感的牵连,工作才能顺利展开。道德节目有古今之别,道德原则无古今之别。道德实践有古今之别,道德理想无古今之别。我们在重建道德时,所面对的不是那"古圣先贤",而是眼前活生生的个人和社群。人并非为道德而存在,道德是为人而建立。所以,我们的道德是存在的道德。存在的道德之延伸,才是道德的理想。

前面所说主张恢复旧道德的人士所主张恢复的旧道德究竟是些什么?怎样恢复法?或者说,我们用什么有效的程序才能使有待恢复的道德在现今实际的生活中发生实际的作用?任何道德节目是社会文化的产品 因此,任何道德节目的效能(efficacy)不能离开同型的社会文化场合。从中国古代社会文化产生并因应中国古代社会文化而设计的道德节目,怎样继续完全有效能于今日面目全非的社会文化?复次,如果要实行民主政治并不一定要全盘非孔,那么该怎么办?

孔制是中国旧道德建构的核心。儒家是孔制的总经理。所以,我们要批评旧道德,必须从孔制与儒家入手。我们的批评是以前面所列重建道德的评准作评准的。依据前面所列评准,儒家的德目有这几种弊病:

第一,儒门德目有阶层性。这一阶层性隐含在君子小人之分,

君臣之分等等划分上。我们随便举个例样：

……然则治天下，独可耕且为欤？有大人之事，有小人之事。且一人之身而百工之所为备。如必自为而后用之，是率天下而路也。故曰：或劳心，或劳力。劳心者治人；劳力者治于人。治于人者食人；治人者，食于人；天下之通义也。……[6]

当然，这种划分是由社会分工衍生出来。可是，这一分工所引起的阶层观念又凝固实际的社会阶层划分。这类"上下之分"的口气，在儒门著述中简直是随处可见。儒门的君子和小人之分，不仅是单纯指谓上下社会阶层的**记述名词**(descriptive terms)，并且用成**价值名词**(valuative terms)。结果，"君子"变成"在上位的模范人"；"小人"成为"在下位的可轻鄙的细民"。

第二，重男轻女。中国社会文化里重男轻女的约定俗成真是由来已久。这一约俗到现在还有许多尾巴。原来《论语》的作者大有助于稳固这一约俗：

唯女子与小人为难养也。近之则不孙，远之则怨。[7]

我想今天的女士们很少赞同孔老夫子的这一"妇女观"。可是，男士们却一直于有意无意之间拿这一"妇女观"作偏待女士的"哲学基础"。

第三，为愚民政策立张本。中国历代统治者的知识水位和被统治者的知识水位之位差，远大于民主国邦政司和人民之间的知识水位之位差。[8]

子曰："民可使由之，不可使知之。"⑨

这种思想，极其影响统治者对被治者的态度。愚民比较容易统治。帝王们总是乐于老百姓头脑简单。

第四，独断精神。我们且看：

子曰："攻乎异端，斯害也已。"⑩

孔仲尼戒人"攻异端"。欧洲中古时代教权行"异端迫害"。东西的"正教"都排斥"异端"。"异端"也许是有害于人生的。不过，问题在什么是"异端"。任何人都有权说反对己见的想法为"异端"。"持异端"的分子是不能宽恕的。这么一来，岂不是"异端"成了"异己"的别名？如果"异端"在实际上不过是"异己"，那么"异端迫害"岂不是成了"异己迫害"？如果两造都借"异端迫害"而进行"异己迫害"，并且都有武力作后盾，那么怎样解决才好？这样的戏剧，古今排演不尽。演员所受的祸似乎总比导演大。

孟轲在这方面表现得更较强烈。他说：

……世衰道微，邪说暴行有作。臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作《春秋》。春秋，天子之事也。是故孔子曰："知我者，其惟《春秋》乎？罪我者，其惟《春秋》乎？"圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨、朱、墨、翟之言盈天下，天下之言不归杨则归墨。杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。……杨墨之道不息，孔子之道不著。是邪说诬民，充塞仁义也。仁义充塞，则率兽食人，人将相食，吾为此惧。闲先圣之道，距杨墨，放淫辞。……⑪

这篇话里无论对于杨、墨是否"随便谩骂"，确充满了独断精神。孟轲常借激烈言词来别义利、辨人禽。例如他在《滕文公章句上》说："饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。"这话确非对谁谩骂，而是对人下定义。但是，不对谁谩骂，并不等于无独断精神。对人下定义也可将对人所作独断的价值判断藏在里面。例如，古话"名臣不事二君"。这话翻译成白话文就是"有名的臣子是不替两个君主办事的人"。这个定义暗藏另一个命题"替两个君王办事的人不是好人"。这个命题显然是一个价值命题。我不明白为什么替两个君王办事的臣子就不是好人因而不能得名。我的了解刚好相反。如果一个有名的臣子能替两个君王办事，岂不是更有名吗？"名臣不事二君"这句格言，可能又是什么理学夫子造出来防止人作"贰臣"的名教。可是，他们尽管宣扬这样的名教，作"贰臣"的人还是照样去作。孟轲在上面这篇言词里斥"处士横议"，叹"杨墨之道不息，孔子之道不著"，他要"距杨墨，放淫辞"，将排斥异己的独断精神暴露无遗。这种精神有助于抑压思想自由和言论自由，这种排斥异己的思想模式铸成了，任何时代里的任何权势集团都可应用无碍。

第五，泛孝主义。儒门之教里行不通的德目多得很。泛孝主义就是最显著的例子之一。亲子之间的合理情谊，颇有助于建立一个康正的社会，并且发挥互助的功能以及减少寂寞。但是，盲孝并且把下一代钉死在上一代的意志和好恶上，这有什么可取？

> 子曰："父母在，不远游。游必有方。"
> 子曰："三年无改于父之道，可谓孝矣。"⑫

现在提倡儒学的人，如果真的要实践孔氏之教的话，儿子至少

不能急忙留学，而且父亲作穷教书匠孩子有跟着作穷教书匠的危险！

第六，轻视实务。儒门轻视实务的态度简直随处可见。我且列举一则最显著的：

> 樊迟请学稼。子曰："吾不如老农。"请学为圃。曰："吾不如老圃。"樊迟出，子曰："小人哉，樊迟也！上好礼，则民莫敢不敬。上好义，则民莫敢不服。上好信，则民莫敢不用情。夫如是则四方之民，襁负其子而至矣。焉用稼。"⑬

这种轻视实务的态度，经过儒门的建构化，遗害中国社会文化几千年。结果弄得中国人的"奇技淫巧"远落西人之后，现在必须"恶补"。

如果我们有兴趣，我们还可以举出儒门不适于今日社会的德目。我们不知道主张恢复旧道德的人士，是否把这些德目也列为必须恢复之列。儒门的最大弊端还不在这些条款，自古以来儒门最大的弊端是与现实权力粘合。任何教条，即令再好，与现实权力粘合久了，便易于被权力压变了形，或者失去了原味。儒门严于阶层上下之分；讲究"定于一尊"；主张"尊王攘夷"；掀起浓厚的权威主义的气氛。这些要素无一不合于君王的口味，容易用作治理万民的建构框架。所以，儒宗终于战胜了佛老，取得了统治的地位。历代有些帝王对儒门表现得颇为尊崇的样子。我们且以康熙皇帝为例：

> 己卯谕大学士等：帝王之学以明理为先；格物致知必资讲论。向来日讲惟讲官敷陈讲章，于经史精义未能

研究印证。朕心终有未慊。前曾谕内阁诸臣或朕自讲朱注,或解说讲章。内阁诸臣奏称,朕宜随便发明书旨,不必预定规程。今思讲学必互相阐发,方能融会义理,有裨身心。以后日讲,或应朕躬自讲朱注,或解说讲章,仍令讲官照常进讲。尔等会同翰林院掌院学士议奏。寻大学士等议复,讲官进讲时,皇上随意,或先将《四书》朱注讲解,或先将《通鉴》等书讲解,俾得仰瞻 圣学。讲毕讲官仍照常进讲,则理义愈加阐发,而裨益宏多矣。从之。[14]

又记:

庚戌 上亲制《日讲四书解义》序曰:"朕惟天生圣贤,作君作师。万世道统之传,即万世治统之所系也。自尧、舜、禹、汤、文、武之后,而有孔子、曾子、子思、孟子。自《易》、《书》、《诗》、《礼》、《春秋》而外,而有《论语》、《大学》、《中庸》、《孟子》之书。如日月之光昭于天;岳渎之流峙于地。猗欤盛哉!盖有四子,而后二帝三王之道传;有四子之书,而后五经之道备。四子之书,得五经之精意而为言者也。孔子以生民未有之圣,与列国君大夫及门弟子论政与学。天德王道之全,修己治人之要,俱在《论语》一书。《学》、《庸》皆孔子之传,而曾子、子思独得其宗。明新止至善,家、国、天下之所以齐、治、平也。性教中和,天地万物之所以位育,九经达道之所以行也。至于《孟子》,继往圣而开来学,息邪说以正人心;性善仁义之旨著明于天下。此圣贤训辞诏后,皆为万世生民而作也。道统在是,治统亦在是矣。历代圣贤创业守成莫不尊崇表彰,讲明斯道。朕绍 祖宗丕基,孳孳求治;留心学问,命

儒臣撰为讲义，务使阐发义理，裨益政治；同诸经史进讲，历寒暑罔敢间辍。兹已告竣，与海内臣民共臻至治。特命校刊，用垂永久。爰制序言，弁之简首。每念厚风俗必先正人心；正人心必先明学术。诚因此编之大义，究先圣之微言，则以此为化民成俗之方，用期夫一道同风之治，庶几近于唐虞三代文明之治也夫。”[15]

这里最重要的义旨就是“万世道统之传，即万世治统之所系也”。儒门子弟听到这两句话大概最为神往，鼓舞欢欣，不能自已。即令到了“共和民国”，他们还没有放弃这一美梦的实现。可惜境物全非，河山易色，美梦终归是美梦！

也许，如果有像吴又陵这样的人起来直言揭指儒宗的可议之处，那么会受到儒门子弟的怒目相向。因为，历来“圣谕哲学”都是不受批评的。批评了它就是“有渎圣教”。“有渎圣教”的人是要受到惩罚的。就因此故，儒门需要一个现实的权力作靠背。而现实的权力也正需要这样一个堂而皇哉的护符，使它在文化里取得合法地位。在这种相互供求的关系上，形成了中国形式的“政教合一”。虽然“共和民国”早已在法律上构成了，可是这种“政教合一”的幽灵却附在不同牌记的躯体里一现再现。资深的幽灵是不易消散的。

在中国社会文化里的人之常情是，当人受到直言指责时常怒目相向；可是，如果有人对你“请上座”，那么你也许飘飘然。人对处于对立状态的人在心灵上的抗力大；可是对于阿附自己的人的抗力小。历代现实权力之提挈儒宗，这在儒门子弟认为是“理所当然”。上焉者也许认为这是“行道”的正路；下焉者也许把这当作个人的出路。可是，这样一来，儒道就被腐蚀了。

我们再看实际的情形：

二月丁巳谕大学士等:"朕自冲龄笃好读书,诸书无不览颂。每见历代文士著述,即一句一字,于理义稍有未安者,辄为后人指摘。惟宋儒朱子注释群经,阐发道理。凡所著作及编纂之书,皆明白精确,归于大中至正。迄今五百余年,学者无敢疵议。朕以为孔孟之后,有裨斯文者,朱子之功最为宏巨,应作崇礼表彰。尔等会同九卿詹事科道,详议具奏。"寻议宋儒朱子配享孔庙,本在东庑先贤之列,今应遵旨升于大成殿十哲之次,以昭表彰至意。从之。[16]

朱熹升官,吃冷猪头肉,都得靠皇帝授旨。儒宗斯文是由帝权来扬抑了。

仁皇夙好程朱,深谈性理。所著《几暇余编》,其穷理尽性处,虽夙儒耆学,莫能窥测。所任李文贞(光地)、汤文正(斌)皆理学耆儒,尝出理学真伪论以试词林。又刊定《性理大全》、《朱子全书》等书。特命朱子配祠十哲之列。故当时宋学昌明,世多醇儒耆学,风俗醇厚,非后所能及也。[17]

理学的熏陶之下,产生出怎样的人物呢?

近日士大夫,皆不尚友宋儒。虽江浙文士之薮,其仕朝者,无一人以理学著。转于八旗之士,得二人焉。一为松尚书筠,蒙古人,虽不以科目进,然品行廉能,立朝不苟。和珅当国时,尝与之抗。纯皇笃任之。居家好理学,

程朱之书，终日未尝离手。性孝友。其叔某虎而冠者也，侵占其田，日相诟詈。虽公官至六卿，而其叔驱使之，无异奴隶。尝命手执炊，公笑受之而已。人有代不平者，公曰："伦常在焉，何可非也？"其孝友也如此。其一为唐水部嵩龄，满洲人，成辛巳进士，曾任兖沂道。少时以才能称。老而归于理学，曰："聊足以自忏耳。"理学之书，无不具在。余尝借观之。公惊曰："君狂诞之士，而乃肄业及此耶？"盖予素以清狂著也。二公虽官阶出处不同，然于举世不为之时，尚能笃于伊洛。非知道之君子，不能为也。[18]

这真是一对典型的"理学废物"！一个社会，如果有三几个这样的废物点缀其间，那么表示这一社会有中印两大文化综摄的高级样品存在。可是，如果这种样品太多了，那么整个社会没有不瘫痪之理，枭雄没有不猖狂之理。

就我迄今所知，对于儒宗的批评超过吴又陵及陈独秀这些民初人物的是韦政通。韦政通围绕着儒宗对中国传统文化作了初步的解析。[19]从他的解析，我们可以约略知道儒宗的泛道德主义对于文学发展的桎梏，对于政治的恶劣影响，对于经济的空疏思想之形成，以及儒家道德思想的种种根本缺陷。在他所作的分析中，最深入而且与今天的我们的关系最密切的，要算他所说的儒家"对生命体会肤浅"：

通常皆知儒家的观念方向是由"仁"做出发点，而仁又是就人之成德说的，故由仁出发必首先把握"生命"。因为儒家自始就把握生命，且已积久至两千余年，所以新儒家可以毫不犹豫地说："真正的生命学问是在中国。"至

于西方人，哲学方面不要谈了，就是在宗教方面，也未能“开出生命的学问”。这显然是根于中国传统而来的偏见。因宗教教义主要的对象就数对付生命。所以世界上几个大宗教，实际上是各自开出一套生命的学问，对生命的体会也各有其不同的方面和深度。……

……儒家在道德思想中所表现的，对现实人生的种种罪恶，始终未能一刀切入，有较深刻的剖析。根本的原因就是因儒家观察人生，自始所发现者在性善，而后就顺着性善说一条鞭地讲下来。因此儒家的道德思想，对生活安适、痛苦较少的人，比较适合而有效；对生活变动幅度大，且有深刻痛苦经验的人，就显得无力。所以在过去静态的农业社会，和理想单纯的士大夫阶级，这种人生思想，曾起过相当的作用。可是现代人生活变动的幅度很大，遭遇也极尽屈曲。人生活中感受的痛苦愈来愈深，儒家的一套偏于性善一面而构造的道德观念，就很不容易与这一代人的破碎心灵起共鸣。现代人的普遍改变其祖先的信仰，你不能简单地骂他们一声忘本就能了事（如传统主义者之所为），你应该虚心检讨，中国那套古老的道德真理，是否仍足够应付现代失望不安和种种复杂情绪的人生？

基督教的人生智慧因来自对人类原罪的认识，所以从原罪流出的一些概念，是负面的，非理性的，如：邪恶、贪婪、狠毒、凶杀、奸淫、偷盗、诡诈、仇恨、谗谤、怨尤、侮慢、狂傲、背约、妄证、说谎，基督教教义中，劝告世人的一些警句，无不是环绕这些概念说的。这一切所指控的事实，对资质醇厚，或善于自欺者来说，可能叫他们胆战心惊，但这是充满社会的事实，为儒家人生思想所不加措意

> 的事实。也许你习于自欺，而拒绝这些概念，但却有大部分的事实为它作证。基督教是一刀砍入人类罪恶的渊源，使我们可以认识人类罪恶的真相。也许它所开治病的药方，不是最有效的，但对人类病源的诊断，确有其独到处。拿这个例子返观儒家的道德思想，却专门在治病的药方上下功夫，对病情的诊断，却不能深入——这证明儒家对生命大海探测的肤浅。

首先，我们要问：所谓"真正的生命学问"是什么？就我所知，无非是生物学、心理学、人类学、社会学这些科学。如果不是这些科学，那么只能是对人生的一些直观、体验、自我观察之所得。由这些功能所得到的"生命学问"，偶尔也有所见，甚至可能所见甚深，但论可靠程度则远不及科学。如果所谓"真正的生命学问"并此而非，那么只能说是出于神的启示，或异人传授。这两者非我们凡人所知，我们凡人所知只有前二者。在前二者之中，关于"真正的生命学问"的科学，中国文化里即令不是没有，也近乎微迹。这点微迹是不能与西方现代科学相提并论的。除非一个中国文化分子被前面第四章所说"我族中心主义"所迷蔽而不自知，否则他应该很容易看清这一事实。如果所谓"真正的生命学问"是由直观等等得来的。那么只能算是科学前期的东西。科学前期的东西只是科学的生料。科学的生料是不太可靠的。它必须经过科学程序的精制，才能够使我们得到"真正的生命学问"，那么究竟是什么呢？那似乎不是现代文明人所可思议的。空大名词常无真实的内容。无真实内容的空大名词是经不起究诘的。近来讲所谓"真正的生命学问"的论著，似乎是这类名词的大本营。其实，在一个学术水准稍高的社会里，这些浮词幻语是不会认为值得一提的。

儒家所谓"性善"之说，根本是戴起道德有色眼镜来看"人性"

所得到的说法。因为他们惟恐人性不善，所以说人性是善的。因为他们认为必须人性是善的道德才在人性上有根源，所以说性善。这完全是从需要出发而作的一种一厢情愿的说法。如果这种说法能够成立，那么性恶说完完全全同样能够成立。至少，就这年头来看，如所已知，人要行善，简直像把一块大石头向山头推；人要作恶，简直像把一块大石头向山下推。实实在在，人要实践道德，一点也不自然，而是一件极其勉强，必须克服许多冲动，牺牲掉许多欲望才能达成的事。恰恰相反，人要作恶，只是一弹指之间就办到了。如果不然，古往今来，为什么所谓"道德的完人"比早晨的星还稀少？所谓"满街都是圣人"，这话多么天真！多么情痴！

就我们所知，所谓"性善"，如其有之，是文化涵化的结果。正如同所谓"性恶"，如其有之，也是文化涵化的结果。在一个良好的社会里的人，平均说来，就是好些。在一个恶劣的社会里的人，平均说来，就是恶劣些。假定任何社会文化对于一个人的涵化作用等于零，那么，我们不难想像，他既说不上什么"性善"，又说不上什么"性恶"。一个尚未进入文化的自然人或纯生物人，是根本说不上"性善"或"性恶"的。

也许有人说，蜜蜂的社会无所谓性善或性恶。之所以如此，是因为一只一只的蜜蜂无所谓性善或性恶，于是由一只一只蜜蜂所构成的蜜蜂社会也就无所谓性善或性恶。而人的社会既有良好的社会，那一定是因为构成这个社会的一个一个的个人有善根。这一善根是良好社会之所以良好的来源。这一善根是固有的。这种说法能否成立，我不在这里分析。我现在要指出的是，即令这种说法能够成立，也丝毫无助于道德。因为，人的社会有恶。人的社会既然有恶，可见构成这个社会的一个一个的个人也有恶根。这一恶根是恶劣社会之所以恶劣的来源。这两个论证的论证力完全相等。无论主张性善说的人士怎样别别扭扭说了多少话以求有利于

性善说，我们找不到特别有利于性善说的证据。我们充其量只能说“我们希望人性是善的”。主张性善说者也许说，这句话所代表的就是证据。非也！希望不是证据。因为，希望可能成为事实，也可能不成为事实。我们所要的是：拿事实来！

自来儒家对于事实层界没有兴趣。他们没有将认知这个经验世界当作用力的重点。但是，比闭起眼睛悟空的人来，他们较食人间烟火，关心人间伦事。不过，他们却把人间看得太简单。他们认为那一套古方是“万灵丹”，可治百病。然而，他们毕竟是失败了，彻底失败了，并且有人就在他们自己身上失败了。何以致此呢？重要的原因之一，就是他们把道德建立于空中楼阁式的性善观上面。这样的道德节目，正如韦政通所指出的，在简单而静态的古老社会里尚可勉强维持，一碰到现代多变动而又复杂的社会就不灵了。现代人心灵的曲折、茫散、委曲、游移、苍白，台风眼里的安详，气油式的放浪，只有精神病理学加上存在主义的分析才能捕捉。迟钝而空悬的儒学性善观很难和他们交切。儒教和现代人更陌生了！

三　我们所需的德目

然而，我们在以上的分析并不蕴涵儒宗没有依前述设准的可取之处。有的，而且不少。我找不出人造的东西有所谓“不可分的基本精神”。人造的学说固然不一定是机械，但也不是有机体，依此，我无从同意人造的学说“要接受就得整个接受，要反对就得整个反对”这种原始而又天真的态度。我们现在所需的是分析的批评和依适合存在的标准所作的取舍。社会文化的发展是有其联续性的，于是抽刀断水水更流，我们想不出任何实际的方法能将既有传统一扫而空，让我们真的从文化沙漠上建起新的绿洲。我们固

然没有盲目维护传统的必要；可是，如果传统里有许多规范和文化要件继续发挥他们的积极功能，那么我们殊无理由因着要反传统而把他们反对掉。一个无规范的(normless)社会是无法活下去的。何况在实际上这样的传统不可能一下子抹掉！例如，家庭制度、考试制度、文官制度，不管在多么标榜“前进”的统治之下都是继续存在的。为维护传统而维护传统固然没有意义，为反对传统而反对传统也没有意义。我们在这里对于儒宗所要做的工作，既不是反对又不是拥护，我们是要把它“是山还他一个山，是水还他一个水”。我们要依现代人生的需要来观照他并且选择他；我们尤须把他与权威主义与现实层界的权力分开。任何道德，一与权威主义及现实的权力亲合，迟早会变成道德的背反，以致只剩下一条蛇的空壳。

在事实上，儒宗有不少即令在今日还是可行的德目，也有伟大的道德原理。

> 子曰：“人而无信，不知其可也。大车无輗，小车无軏，其何以行之哉！”[20]

现在社会上的人太缺乏信。“民无信不立。”人际没有信，整个社会就“立”不起来。许多提倡孔孟之道的人对于这一条似乎特别不感兴趣。

> 子曰：“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”[21]

只要不是唱高调而且保持在一适当限度以内，这一条值得我们读书人参考。

子曰："富与贵，是人之所欲也。不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也。不以其道得之，不去也。君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。"[22]

这段话对于现在的人是多么重要！尤其对我们读书人是多么重要！我们应该把这段话当作座右铭。

子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。[23]

这种态度可以通向客观精神，可惜时人几乎全忘记了。不仅忘记了，而且有计划地加工制造"意"、"必"、"固"、"我"。许多人真是武断得出奇，"我执"强烈得令人不敢近。这类人物的生存类似从前北平民间玩的烟上火。烟上火有火气，但没有生根。烟了火了。

孟轲固然有强烈的独断态度，但也有极锋利的道德判断。他那种极不通融的坚持原则的精神，实在足为我们知识分子的范式。

孟子曰："鱼，我所欲也。熊掌，亦我所欲也。二者不可得兼，舍鱼而取熊掌也。生亦我所欲也，义亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也。生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也。死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。……"[24]

面临义利关头能舍利而取义，这是第一程的考验。面临生死关头能舍生而取义，这是更进一程的考验。有而且只有通得过这两程考验的人才能顶天立地作个人。这样的人才能不为利动、不

为名摇，不为死惧。不为利动，不为名摇，不为死惧的人才能在必要时牺牲自我的一切以求实现道德理想。有而且只有这种格调的人才能撑危局，当大任，旋转乾坤，为开创新时代而奋进。现今的人类最需要这种人物。但是，现今的世界最缺乏这种人物。这种人物是群魔中的天使，因此群魔时时要吞噬他。这种人物是黑暗中的光亮，可是黑暗中的魅影要扑灭他以成全黑暗。这种人物是腐烂社会文化的新生机，然而腐烂社会文化要腐烂掉他以延续腐烂里的沉醉。清末以来，谭嗣同可算是这样的一个人，虽然不免有些矫激。至于一堆一堆的广告师，只合与一群一群的油漆匠为伍。豪雨来淋，台风来袭，广告纸张，油漆粉刷，没有不一齐剥落的。

在这种竞利和斗势的时代，口头"讲道德、说仁义"是为了宣传。连道德都被编入竞利和斗势的行列以及用成广告词令，真是"哀莫大于心死"！谁要认真讲道德，不是被目为傻子，便是认为会吃亏。风气已成，要矫正是很难的。一般人多少是受经验影响的。他们在经验里获致教训。当着他们借着切身的经验而发现不顾道德就可得到种种便利和丰硕的酬报，但谨守德则便招致毫无补偿的牺牲时，谁还有那样超人的德力来谨守德则呢？当着人们发现败德为获利的捷径时，败德之事即如江河之就下，沛然莫之能御。这样导演下来，整个社会文化就走向癌化（cancerization）。一个社会文化到了这个地步，道德和不道德的界线泯灭了，于是过去借消耗道德势能（moral potentiality）而产生出来的若干负号的力量也为之消失。因为，积德和无德之间有一位差。这一位差可因积德的消耗而趋近于零。等到积德耗尽到与无德的位差等于零时，积德的势能也必等于零。如果一个社会文化的积德被消耗到这种地步，那么借消耗积德以图利的人亦必无利可图。我们可以瀑布发电为譬。瀑布之所以能够发电，是因水源和低处之间有一位差，而这一位差产生势能所致。如果二者之间的位差因种种原因而消

失，那么势能也就消失。如果势能消失，那么发电厂只得熄火。不仅如此，一个社会文化的积德如因由这一方式而消耗，那么，如果仅仅用语言文字来作道德劝诫（moral exhortation），那么无异暗示人走向道德的反面，至少助使人产生道德冷感症。在这种情形之下，产生道德冷感症的人已算可敬重的人了。因为他没有起心利用道德劝诫来图利。一个社会文化到此境地，便普遍发生劝诫免疫作用。这也就是说，除了口头作必要的附和以外，一般人对于任何不关私利的"大道理"一概视若夸夸空谈。再打个比方。一个卖假药的人要大家信他的假话，必须在从未听过假话的南太平洋上某一小岛的部落里才行。他这样的语言，在纽约可没有市场。因为，纽约的市民对这类语言早已听够了。他们对于假话老早产生了免疫作用。在人事烂熟的社会文化里，拿道德来败坏道德的结果只有整个癌化。曾国藩起而应付洪杨之变时即已尝到这种苦果的滋味。当时他就觉得无兵不足忧，无饷不足虑，可痛者在难得一忠愤耿耿之士。这种症候，在未现形之先很隐微，人多不之觉；在既现之后败象毕露，人人可见，但已经不是普通丸药在短期可以治疗的了。

孟轲所提示的人禽之分与义利之辨实在扣紧基本的德操。这一堤防冲破了，便是洪水横流，世无宁日。不幸得很，有的地区这一堤防在渗水，有的地区这一堤防冲垮了许多段。问题实在严重。而玩弄道德，更增加这个问题的严重性。达格·哈玛绍（Dag Hammarskjold）已经有见及此：

以自身的兽性为儿戏者必将沦为禽兽。以虚伪为儿戏者必将丧失获得真理的权利。以残酷为儿戏者必将丧失心神的敏感。

时至今日，我们已置身于一个人理模糊的时代。在目前的这个时代，是和非的界线不明了，善和恶常常易位，荣辱往往倒置。是，往往被弄成非；而非，倒取得主宰的地位。善的被乌云遮住；恶的反变成司命之神。可荣的被说成可耻的；可耻的则被捧成可荣的。同样，真正的伟大消失不见；而实际渺小的倒是打扮得看来伟大。史达林们可以僭取上帝的宝座。苏卡诺们居然登台作法。乐户的主人们可以披上贤人的长衫。说不尽的巧伪啊！

人类经历了两次残酷的大战。宗教、伦理、道德都还没有随战争以俱去；可是，却多少走了样，变了味。教会靠近青年会，伦理成了褪色的抽象画，道德变成有力者口头虚饰的修辞学。于是，任何实际反道德的人，可以毫不费力地篡夺道德的尊严；任何恶行者，可以化装成普渡众生的活佛。人间竟是这么戏剧化。戏剧是给人观赏的，值不得认真。于是，谁还愿为道德价值而牺牲呢？谁还顾到伦理准则呢？我们已经失去生活的理想了。然而，我们是生物，我们毕竟不能不生活下去。失去理想的生活，就很容易退回到生物逻辑的层界，而唯生物的生存满足是求。我们既要活下去，还要求“出路”，更不能不“应付环境”。我们不能讲求品质，不能讲求格调。我们被挤到一个极狭窄的地带，被社会经济力迫着作边际的区别(marginal differentiation)。我们常常只能徘徊于“有”和“无”之间，而不能在“有”和“更好”以及“最好”之间作选择。

工业革进以来世界所发生的动力，大大小小的战争，各种台风式的意底牢结冲斗(ideological combats)，辐辏成种种形式的权力争夺。十九世纪维多利亚式的乐观情调离我们日远了。在权力争夺的主调推动之下，几乎每个人都被编入争夺的队伍。也许，我们的灵魂在印度圣山之巅，在太平洋之滨，在古长城上漫游。然而，谁要我们的灵魂呢？这种岁月，灵魂是一个累赘，一个痛苦的泉源。我们的灵魂一落入尘寰，便被机轮辗碎了，便遭海怪吞噬了，

便被公文程式割裂了。这个时代所需要于我们的是我们一堆一堆的细胞，一块一块的肉。灵魂是多余的，甚至是碍事的。这个时代要把我们塑成只会立即直接反应刺激的听话机。它要配给我们每个人一式一律的基本价值观念，一式一律的人生目的和一式一律的历史及世界观。每个人从里到外，从观念活动到肌肉活动，必须毫无保留地投掷到意底牢结冲斗的海洋上，化作一波又一波的浪花，消失到浩瀚无边的汪洋里。每个人所得到的，是数字，是整齐划一的赞词，是拍空气般的掌声。李耳似乎在二千五百多年前就预见到二十世纪初叶以来即已接连上演的这些剧本。卡莱尔（Thomas Carlyle）说："照我看来，普遍的历史，是人在这个世界所完成的历史。这个历史，说到底层，是在这个世界上工作的伟大人物的历史。"卡莱尔所称道的"英雄"或"伟大人物"，至少就历史进入二十世纪而论，很少不是以万民为刍狗的巨匠。小匠流汗，巨匠留名！

巨匠高高站在时代巨大的旋力轮子上的时候，正是我们每个个体的生命意义、价值及道德原则受到严重考验的时候。我们每个人面临一个重大的抉择：如果我们要求动物性的生存，那么就得牺牲崇高的理想，牺牲道德原则，牺牲自己的抱负。如果我们要保持崇高的理想，保持道德价值，保持自己的抱负，那么就难以活下去。这种情形正是孟轲所说的"生亦我所欲也，义亦我所欲也。二者不可得兼"。我们正陷于这一十字路口：是"舍生而取义"呢？还是"舍义而取生"？这是人生最大的难题。每个有意识的人可能碰到这一难题。

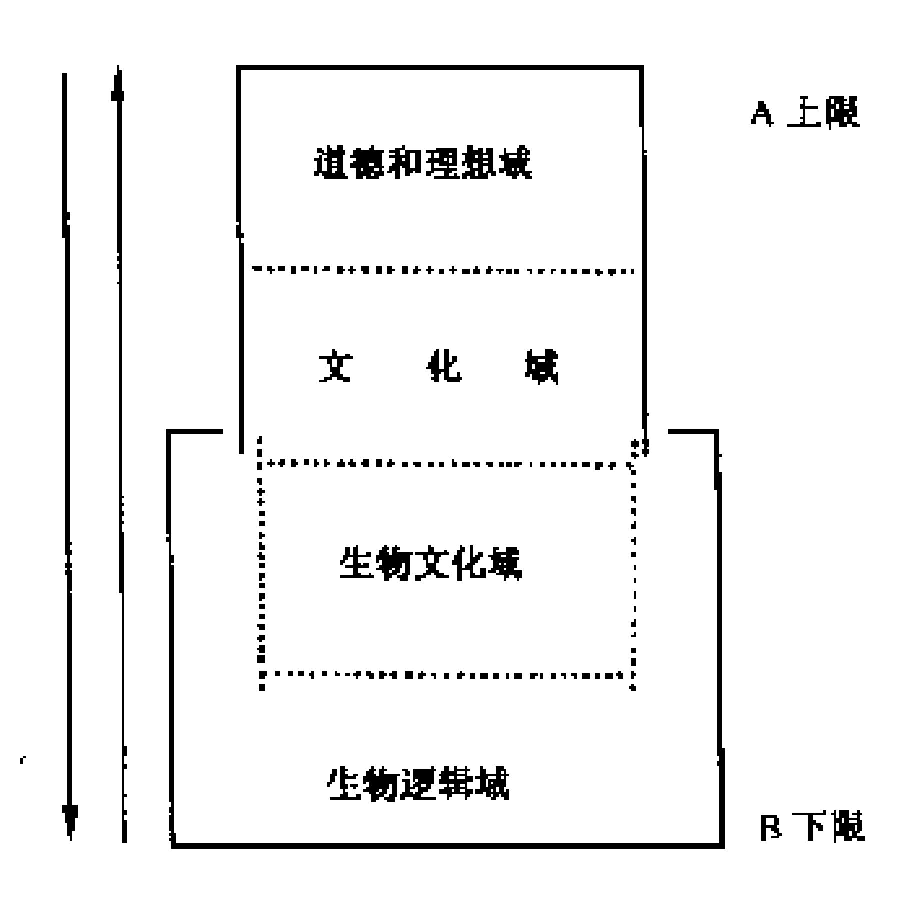
孟轲所立"义利之辨，人禽之分"是一种二分法的建构。这种建构只是一种理范。在实践中，情形就不是这么简单。为着容易了解起见，我们可以设想一个例子。假定像苏俄所常有的事：有人要某甲出售你的师友。对于这宗交易，你可能处于三种情况之下。第一，某甲本来丰衣足食，但他想取得某些便利或高官厚禄。

某甲出售他们便可轻易得到这些，否则得不到。第二、某甲的物质生活处于困境。他如出售他们便可因获金钱酬报而轻易解决这种困难。他如不出售他们的话，还得继续在生活困苦中挣扎。第三，某甲处于某种性质的危险之中。如果他出售他们，那么这种危险就解除。不然的话，他经常被置于这种危险的阴影笼罩之下。就距离生物逻辑而言，这三种情形的"梯次"不同，一层比一层紧。因此，某甲的"道德人格"一步紧一步地受到考验。我们还可用别的例子来说明这种考验。兹假设有一个人生于太平治世，并且因曾受良好的人理教育而具备相当的道德修养、纯洁的心志和高尚的情操。可是，当他到了中年，忽然遭逢巨大的社会文化的突变。在这一突变里，道德原则失踪了，伦理荡然无存，美感也低落了，代替它的是凄厉的号角声。讲品格，成为嘲笑的资料。说真话，是到坟场之路。讲义气，正好被人当做傻子来利用。撒谎，变成与呼吸新鲜空气一样轻松的事。投机取巧，成为生存的正常途径。重操守，只有与饿鬼为邻。坚持理想，结果只有与幽灵为伍。置身此情此境，这个人怎样选择？在这种情形之中，他所碰到的是一个**两难论式**(dilemma)：如果他坚持道德原则和崇高理想，那么他就难以活下去。如果他要活下去，那么他就不能不放弃道德原则和崇高理想。结果，他不是难以活下去，就是必须放弃道德原则和崇高理想。可是，放弃了这些所换得的生活与猪的生活在基本上又相差无几。

在因战乱、外力侵凌、经济崩溃、人口播迁等等动因所引起的社会文化变迁中，作为一个大量现象来看，道德伦范和人生理想失去了现实的基础。这里所说的现实基础，即是人类学家所说的"生物文化的"基础。铁硬的事证告诉我们，这个基础一经动摇，则以它为必要条件——虽然不是充分而必要的条件——而建立的道德伦范及人生理想没有法子不随之动摇的。这种情形在一个主位文化骤然遇到在许多方面优势的外来文化冲击使其生物文化基础动

摇时可以看得清清楚楚。我们再进一步推论：如果一个文化之生物文化的基础烟消云散，器物委弃于荒烟蔓草之间，只供后人凭吊，那么这一文化中的道德伦范和人生理想也一定跟着烟消云散，更不用说能发生何种实际的积极作用了。当着一个社会文化的道德伦范和人生理想日益失去了支持的基础时，它的实践和实现之难也一定与日俱增。在这种情形之中，作为一个大量现象来看，一般人常相应地降低道德水准或一部分人生理想以求生物逻辑的生存。当然，这种时候"现实主义"成为流行的观念形态。可是，如果此时尚有相对的少数人物勉力维持原有道德水准和理想程度，那么他们的处境便像洪水淹没的城市中的危楼高耸。在这样的时分，这类文化精华分子的寂寞、孤独、委曲、焦虑以及所受环境陆沉的心头压力，不是忙乱的俗人所易体会得到的。然而，自古以来，人类曾经历过不少次的洪患。洪患过后，大地苏新，生命又在劫后发芽。如果道德伦范和人生理想有昭苏发皇的一天，那么也许靠的就是那几粒烂泥里留下的种子。

我在上面举了两个例子以明维持道德原则和满足生物逻辑的生活二者发生不能两全的情形时人所面临的选择之困难，以及这



种选择的困难之所以发生以及剧增之社会文化的背景。我们现在要从结构方面来了解这个问题。站在我在以上所陈演的事例背后的，有一个共同的结构。这一个结构是前述道德原则和生物生活冲突时人据之以行选择的场所，也是这种选择的极限：

文化的行为和生物的行为有所不同。但文化是建立在生物逻辑的基础之上的。如果连生物逻辑这一域都不存在，那么还谈什么文化？可是，在文化域和生物逻辑之间有一界际域。这一界际域是文化诸力和生物诸力交互影响而构成的。我们管它叫做“生物文化域”。我在这里用“域”而不用“层”，为的是怕引起一个印象，以为各层各不相干。这个图解表示：第一，任何选择只能行之于所示结构以内。这好像打球只能在球场似的。第二，任何选择只能行之于上限 A 和下限 B 之间。这好像打球只能在球场周围铁丝网以内似的。复次，从生物逻辑域经过文化域而到道德和理想域，是一极复杂而艰难的历程。从旧石器时期算起，人类的文化演变到现在，道德伦范的建立经过许许多多创发、吸收、修正和扬弃等等程序。可是，要从道德和理想域“跌落到”生物文化域相对地就容易得多——有点像小朋友滑滑梯，不费什么气力。许多人修行，必须几十年；要破戒，只需一刹那的功夫。这真正是“成之百年不足，毁之一旦有余”。

从上面的分析，我们就可明了道德力量和反道德力量对演之难易。显然得很，维持道德远比破坏道德难——尤其是在一个大动荡时代和权力冲斗的气旋中。敌对双方所采用以致胜的手段是利用道德而又毁坏道德的。在这一关联中，即令致胜的目标是为了保卫道德原则，冲斗者也陷于目标和手段的冲突之境。这一情境使道德原则的保持比平时倍加困难。然而，人间如无道德秩序，则一行动可能受盲力的驱策。如果人的行动受盲力的驱策，那么活地狱就在地球上出现。因为，人类的道德力容易消失，但是技术

的成就却不易忘记。我们无法返回到旧石器时期的技术水准。如果人类的道德力消失，但是智术又这样高超，那么人类很容易变成自我毁灭的类族。目前的世界正在这个边沿上冒烟。所以，道德问题的紧急，实在千百倍于往古。

四　东西道德的整合

依照上面的分析，我们可知"道德重整"实乃人类今后最重大的基本问题，当然也是中国文化最重大的基本问题。怎样重整呢？并非复古。根据前面所一再指出的，复古是走不通的路，也毫无必要。并非趋新。所谓"建立新道德"，只能看作是一种要求(claim)。提出这种要求时如果同时没有列出切实可行的蓝图和运作程序，那么只能算是对"旧道德"反动的表现。反动的表现常常是激烈的，但也常常是空泛的。"建立新道德"这种说法固然给人"除旧更新"的感觉，但同时也给人一个印象，即是以为从前的道德传统一概要不得而必须一刀割断。这既无必要，又无可能。一个道德而成为传统，原因之一，是在一长久的时序中经历了或多或少社会文化变迁形成的。既然如此，足见它或多或少有整合于社会文化及"人性"的部分——当然，依人类学看，也有不能整合于"人性"的部分，但只因其成为一文化要件故致被传下来。复次，一个道德既然多少有其功能，即令是残余的功能，也比完完全全的道德真空略胜一筹。在这里我并没有忽略一种实际的情形，当着道德传统发生负号的作用时，就出现"伪道学夫子"，道德言词成为作伪的幌子，道德的余威被欠诚实的强人利用作控制弱者的钳子。在这类的情形之下，往往有人对道德传统极其厌恶，认为这个样子的道德传统不如没有还好。这是愤世嫉俗之谈。这样的愤世嫉俗之谈何以发生？还不是因为一股道德感在他心中起哄？假设有一

个完完全全的道德真空出现,以现今诈伪技巧之高超和金钱运用之法力无边,这个世界还成什么世界?为了道德功能的持续,即令一个道德传统只有残余的功能,也须任其发挥,以待给它以充实的内容与新的活力。在这种"接续"之交,只要我们不立意为着自己现实的利益而打道德官腔,而是诚意地持执道德原则,对提高人群的生存总是有所助益的。

中国近几十年来由于宣扬"革命"而衍生出一种**革命主义**(revolutionism)。这种"革命主义"里涵蕴一种意识,即是以为"旧的不除,新的不生"。其实,这只是行动人物的一个口号。这个口号,要彻底执行起来,结果真是"寂寞的宇宙",空无所有。认真说来,作这种主张的人士连"旧的不除,新的不生"这八个字也不能用。因为这些字导源于古代,已经"旧"得很了。旧的制度并非必然百无一是。只有"泥于"旧的制度,只有"墨守"成规,只有"食古不化",或认为"非古不足为法"时,才构成灾祸。近几十年来有许多中国知识分子倡言"新道德"。我们看那些说法,多属道德的乌托邦,并没有与中国的社会文化现实整合。这也就是没有社会文化的基础。没有社会文化基础的道德主张,怎能付诸实行?

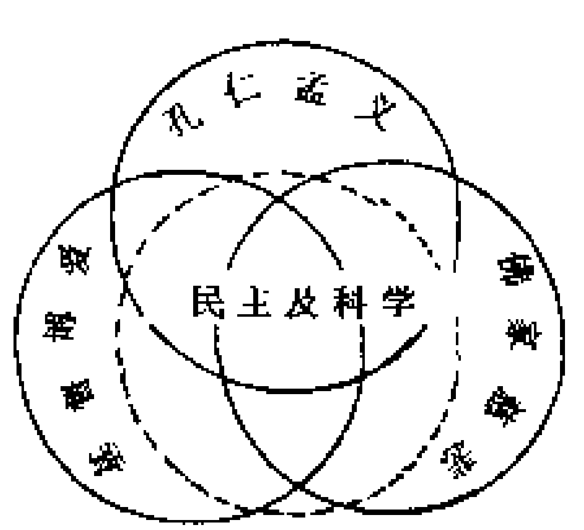
所谓"道德重整",既非复古,又非趋新,更非三条大路走中间式的浮面折衷,而是**调整**(accommodation and adjustment)。我们谈"调整",不可茫茫然的调整,而必须明文地定立调整的目标。调整的目标定立起来了,再研究调整的程序。罗素说:

> 良好的生活是为爱所激发并为知识所指导的生活。[35]

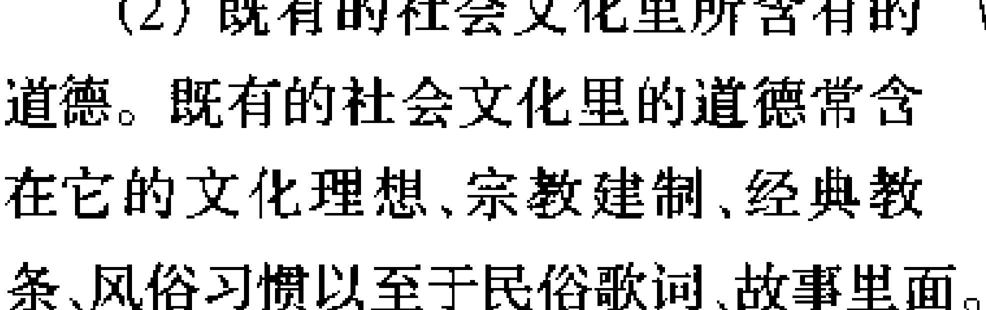
这一句话也可以看作一个道德的设准。这个设准将道德调整的目标和程序都陈示出来了。我在以后要依这一设准作起点来进

行分析。

从这一设准出发，我们在调整道德时，所要顾到的元次（dimensions）如后：



（1）既有的社会文化场合。


（2）既有的社会文化里所含有的道德。既有的社会文化里的道德常含在它的文化理想、宗教建制、经典教条、风俗习惯以至于民俗歌词、故事里面。


（3）民主及科学。

我们调整的顺序和取向是：

从自己的文化和道德出发向世界普遍的文化和道德整合（integration）。

为着易于了解和易于分析，我们现在作一个图解在下面：

对于这个图解，有几方面我们必须注意：

第一，民主及科学的范围，是在虚线所表示的圆以内。这个范围之所以用虚线画出，是表示在调整道德时，民主及科学居于必要的动因（agents）地位，而且调整所涉范围并不固定。我们用民主及科学来调整道德所涉范围究有多大，全视需要而定。

第二，孔仁孟义、基督博爱和佛家慈悲各成范围，但有交会界域。三个圆相交的界域就是三者交会的界域。这表示三者各有特点，但也有共同的地方。

我们在这里所说的民主，就是第一二章里所说的老资格的"正牌子"民主。这样的民主，既是一种能伸张众意、调和众益的卫生程序，又具有自由的内容。在有自由的民主制度里，道德才不致充满了权威主义的气氛而被权威利用作钳制人的工具，并且成为社会文化以及各个人之有生意的内化的信持与规范。我们在这里所

说的科学，如前一样，指称行为科学的全部：经济学、社会学、人类学、心理学；尤其是心理学中的社会心理学、性格心理学、精神分析学以及精神病理学等。道德的玄学家常好侈谈“人性”。如果离开了这些科学来谈人性，格外到那里去谈，而且又不流于虚玄，那么实为不可思议的事。道德离开了知识，不是与现实人生毫不相干，便是根本行不通。这样的道德，不是枯死，便是因需假借现实权力来行使而成为虚式。我在这里所说的知识，不多也不少，就是科学。除了科学以外，我不知道地球上还有别的知识——不然就是科学前期的东西或坏科学。科学的本身不是道德。但是，科学有助于德目的厘订和实行。这也就是说，科学并不是建立道德之充足而又必要的条件，可是科学是建立道德的充足条件。这也就是说，有了科学可能对德目有所增益；但是，没有科学并非即无德目。一个道德学家一点人类学和心理学也不懂，那么他怎能懂得人性？如果他不懂得“人性”，那么他怎能建立人可顺利行之的德目？哪些是人喜好的，哪些是人所厌恶的，这在特定的社会文化域里可以测定。这种工作就是科学所做的工作。某一条道德规律会产生什么样的实际效应，这也只是科学去研究的事。一个社会文化的道德要求所加于个人的压力有多大，个人的行为怎样与社会文化规范作整合，这些只能作实际的社会调查以求了解。“女子从一而终”是否“好”，不“从一而终”是否“坏”，这类德目之确定，不能请教古道德家，而需就商于心理学家。一个人一辈子坑在一个政党里“好”，还是自寻出路好，这类问题不须请教政治家，而是必须请教政治科学家。

我们在前面曾经指出，在道德传统中有些德目不适于现代社会。但是，这并不表示道德传统中的道德原理也不适于现代社会。道德传统中有些德目固然不适于现代社会，但是道德传统中的道德原理依然适于现代社会。这是什么原故呢？这与道德原理之先

验、后验、绝对、相对、永恒、不永恒这些说法不相干。道德传统中的道德原理之所以依然适于现代社会，系因他们广含，所断说的少，而且可作多样的解释。例如，"别善恶"。在这一律令中，"善"及"恶"都未特指何善何恶。但是，并不因此而有人能明目张胆反对"别善恶"。所以，"别善恶"也就不因此而失其为道德原理。经典语言常有此妙。孔仁孟义、基督博爱和佛家慈悲都是这类道德原理。今日要挽人类于浩劫，必须使这三者整合起来以发挥协同的道德力量，再用这深厚而又庞大无比的道德力来推动西方世界自工业革进以来所形成的巨大经济力与器用力，这个世界的危疑震撼局势才能由稳定而改观。当然，这三者各产自不同的社会文化背景，因而各有不同的色调和不同的涵义，不过，孔仁、博爱和慈悲是可以通约的共同核心。这一共同的核心也就是三者整合的真实基础。自由世界并不缺乏经济力和器用力，但是在道德上总是打不起精神的样子。自由世界的道德力之萎缩，抵消了它在经济上和器用上的优势。这是自由世界的弱点之基本的所在。可是，这个弱点并非不能移除。移除的契机就是振起道德的精神。自由世界要能振起道德的精神，除了以佛门的慈悲为怀和孔仲尼的仁照以外，最不可少的就是孟轲的义峙。如果当今自由世界的有力人士能为自由而"舍生取义"，作持久而坚毅的努力，那么我有理由来预料，世界目前的乌云终会一扫而光，整个的大局终会逐渐好转，人类的前途终会在极权制度的威胁之下解救出来。

我作上面的思考时，我的视野是扩及世界的。在这星际交通遥遥在望的时代，以地球作单位来考虑人类的问题已经是最小单位了。因为，时至今日，全球已成一个"动理的单位"。地上这一部分的事件之发生常常影响到地上的另一部分。莱布尼兹(Leibniz)所想像的情形在今天已成事实。可是，谈世界文化问题，并不涵蕴不谈地域文化问题。所谓"世界文化"，无非是这个地球上各个文

化的集合。没有这个地球上各个文化的集合,哪里还有什么"世界文化"呢?而除了"狼人"之流以外,任何人不在这个文化里就在那个文化里。所以,谈"世界文化"的人士,不要只看见那远在天边的"世界文化",而竟忘记了近在身旁的自己文化。中国文化是"世界文化"大家庭的一个分子,而且确实是一个重要分子。何况中国文化在道德方面过去曾有重要的建树?作为中国文化分子之一的人,有义务也有权利将中国文化在这一方面的优长加以更新。关于这一方面的意义,我们一看上列图解及其前后左右的论列就可明了。

然而,时至今日,文化的"闭关主义"已经行不通了。如果我们像过去那些人士一样,关起门来谈中国文化以自慰,而不问世界文化,也不向世界文化整合,那么不仅谈不通,而且也不会有前途的。至少自第二次世界大战以来,人类一切古老的观念和制度被战争所激发的巨力摇撼而加速改变。旧的王室没落了,旧的统治形态崩溃了,旧的价值观念也失去活力了。在这一全面性的改变之中,宗教也不能不跟着改变。宗教改变的大方向,就是俗世化(secularization)和普遍化(ecumenicalization)。宗教俗世化之一坠落的形式,就是有些和尚庙几乎变成观光旅社。当然,并非所有的宗教变成这个形式。无论怎样,基督教已经不是一个"封闭系统",而慢慢向着"开放系统"之途修正它自己。促成这一发展的一种导力是反神话化(Demythologization)。在这一趋势之下,古代近东地中海沿岸流行的创世传说、奇迹故事、生死观等等,都渐失去作用。近年来罗马公教前后出现了两位胸襟豁达而且眼光远大的人物。前有教宗约翰,后有教宗保禄。他们都致力于宗教之俗世化和普遍化。他们关切着社会福利和民生疾苦。身居圣职的人的婚事至少已经不是不能谈的问题。节制生育的问题已被正式讨究着。约翰的气度打开了罗马公教和基督教四百年的冻结。保禄则

更进几步。他朝拜圣地时，和希腊正教的大主教亚塞那哥拉斯(Athenagoras, Greek Orthodox Patriarch)握手言欢。他访问伊斯兰教地区，疏导基督教和伊斯兰教之间的隔阂。[29]他的行程更远及印度，在那里沟通基督教和非基督教的情谊。这些行谊溶解着一个一个人为的狭小圈子，而可导世界逐渐进入大同之境。

实现世界大同，并非无根的幻想，而是实实在在有科学根据的。除了上述世界性的宗教衍出的伟大道德力可以稳步溶解人为的藩篱以外，人类学等等科学可以提供我们以具体的途径。我们在前面说过，各个文化虽有不同的特征，但是有几种文化特征正在普遍化。这几种正在普遍化的文化特征是认知特征和器用特征。认知特征之最精彩而又可靠的部分是科学。器用特征是工业和经济。这几种特征所构成的巨大动力正在从根本上改变艺术特征如电影工业等等，甚至动摇到规范特征。这一巨大的新力量导源于西方世界。世界其他部分，在情绪上，利害关系上，或基于自尊的理由，无论是否反西方，都不能不受这一巨大力量的冲击，都不能不为了生存起而学习工业并且发展经济。这种情形，在第二次世界大战以来，尤为显著。战后亚非新兴国邦对西方科学、技术、工业和经济之急起直追，已经蔚成风气。在可见及的将来，后开发的亚洲和非洲，将和西方国邦分为世界势力的金字塔。国邦的主权观念固然划分着各个势力范围，不同的历史统绪也摄持着不同的单位，但是上面所说横切面的力量却渗透并洞穿着这些势力壁垒，而使他们在横切面不能不逐渐走向天下一家，美国人爱吃俄国鱼子酱。鱼子酱里可没有马列主义。俄国人喜喝美国可口可乐。可口可乐里并没有“资本主义的罪恶”。东欧诸国标榜“实行社会主义”，但是他们所欢迎的金元，和英国所欢迎的金元，并没有两样。我们的世界是在彼此抗拒中求整合。人类的希望在此。

莫达克(George Murdock)说，就历史上或民族学上而言，已知

的文化都有下列共同的节目：年资、运动、体饰、历法、分工、合作、舞蹈、求婚、守信、礼节、仪式、解梦、馈赠、居住、伦理、发型、清洁训练、社群组织、宇宙观、食物禁忌以及亲子性忌(incest taboos)等等。之所以如此，系因各个文化的生物逻辑基础是相同的：第一，所有的文化在两性的结构上和功能上的差异都是一样。第二，养育婴儿的时期较别的动物长。第三，受饥饿、口渴和性欲等所产生的有机驱迫都一样。第四，都经历自幼而少而壮而老的程序。第五，归于死亡。因此，尽管各个文化的发展各有不同的特色，他们仍有基本的共同之处。文化的差异无论怎样多，可是总没有民族以吃自己的排泄物为乐，妇女代表总不能裸体参加联合国大会。就凭这些基础及其向上延伸时的扩大和交流，人类文化迟早会有混同的一天。文化的混同是世界大同的真实基础。从一长远的过程着想，我倒不忧虑未来的世界各个文化不归于混同，我忧虑未来的世界文化混同得太彻底。因为，各个文化的特殊形色，正是创造力的泉源。如果世界各个文化彻底混同了，那么意即它们的特殊形色消除。如果各个文化的特殊形色消除，那么创造力也就终止，至少会大打折扣。当一切都归于整齐划一时，刺激的来源也是整齐划一的。当刺激的来源整齐划一时，反应就迟钝。反应迟钝的人，怎会有什么创造力？所以，如要使人类文化富于创造力而且多彩多姿，那么必须把文化的整合保持到一个必要的限度以内；虽然整合必不可少。

五　新人本主义

我在前面所说的是伟大的宗教和道德的共同之处以及世界文化发展的整合趋向。现在，我们必须明了，这些动因正在汇集而为自由、平等、幸福、友善、正义、合作，增进人群利乐以及尊重个人的

生命与尊严等德目的实现努力。这一努力也就是对人类普遍价值的追求。这一追求，正合科学的人本主义(scientific humanism)的主旨。[37]

科学的人本主义的主旨已被前面所引罗素所说的那句话包含无遗。"良好的生活是为爱所激发并为知识所指导的生活。"在实质上，我们必须把"爱"作为人生之最基本的出发点。从这一出发点向外四射，我们像沐浴在春天的阳光里，像游泳在温暖的溪流里。在爱的境地，我们相忘于无形。我们不必互通姓名，互道身份，就开始谈天。空中的飞鸟共赏，地上的瓜果同享。人间没有了爱，到处像阴霾的天气，疑云四合，满眼尽是陌生人。枯干的心田，像失水的鱼。强颜为欢，弥补不了心灵深处的孤寂。你和我同桌吃饭，但貌合神离。虽然满街是霓虹灯，但抵消不了脸上的苍白。温泉到处有，怎奈浇不暖冰冷的心头何？到处是歌舞，到处是酒肉，然而席终人散，大地却像火山爆发过后的凄凉死寂。金钱可以买到欢笑。岂道金钱来时，情感就溜去也。权势和财富的确可以制造许多看来像是那么回事的光景，但这毕竟只是代用品，代用品毕竟不是真货色。人类灵魂的深处，权势和财富是到不了的。我们要向心灵深处探幽。我们要在这一深处去发掘爱，生命的精华，人生的要素。我们要用理知的光来照耀人生。科学的人本主义不是粗浅的唯物主义。科学的人本主义是依自然论的观点来解释人的存在。科学的人本主义是以现世的人为本位。依此出发，它要在地上和现世增进人类的幸福，而不把现世生活看作是达到来世生活的过渡。人间有这多悲剧，吾人并不讳言。可是，我们并不因此对人类感到失望。恰恰相反，从爱出发，我们要努力设法改善。作为科学的人本主义者，我们要能从无私及仁慈得到内心深刻的满足。

目前的世界，火车和汽车倒都是在轨道上走；可是，人的价值观

念、人生的理想、道德标准,却在迷茫的海上飘荡。虽然如此,市面所宣传的“主义”却不是我们的出路。赫胥黎(Julian Huxley)说:

> 自两次世界大战以后,人类现在经历着一个不安的幻灭时代。在这一个时代,我们亲眼看见种种传统信仰之处处破灭。可是,大家也逐渐认识到纯粹唯物主义的看法并不能给人类的生活以一个适当的基础。[48]

> 如果人类的现况不是要引起混乱,失望,或逃避的态度,那么人类必须在一个适当的观念系统的架构以内把生活从新统整起来。为要达到这一目标,人必须纵览他所能得到的种种资源。这也就是说,他必须纵览他所能得到的外界资源及在他内部的资源。他藉此界定他的目标,绘出他的地位,并且计画他未来行程的大纲。他必须尽他最大的努力来运用他的知识和想像力来建造一个思想和信持的系统,藉此系统来作为他支持现在生存的架构。这个系统也是人类未来发展之最后的或理想的目标,并且是实际行动和设计的指导。[49]

人的生活如果要与猪不同,而是要有点目的和意义,就需要一个观念系统。但是,可能的危险也在这里。[50]这样的观念系统不能是由权威配给的,只能由民主自由的教育培养出来,而且要确实合于人生的个别需要。所以,人本主义注重导向的程序,而非静态的机械式的建构。依此,人本主义者不作观念之茧以自缚。人本主义注意到个人的差异,而不注重到量和整齐划一。人本主义和绝对主义无缘。这也就是说,人本主义和所谓“绝对的安全”无缘,与“绝对的权威”更无缘。但是,人本主义认为我们可以在科学的基

础上找到一些标准，藉以适当地联系我们的行动，而且依此个人和社会可以找到更好的方向。人本主义疏远权力。它反对为增加效率而牺牲人，也反对经济的剥削。它要把人的较大成就作为真正努力的目标。人本主义特重个人的品质。赫胥黎说：

> 我现在谈品质。重视品质，乃吾人的信持系统之主要的概念。我们是拿品质不凡和内容丰富来对抗重视物量和整齐划一。虽然，我们的新观念型模必须是首尾一致的，可是它不必要是狭隘的，也不应该是狭隘的。我们也不可将文化弄的单调和整齐划一。……文化内容之多彩多姿，无论是在整个世界或在各个国邦，乃人生的香料。然而，时至今日，文化上的多彩多姿，被大量生产，大量交通，大量的整齐划一，以及一切求整齐划一的力量所腐蚀。整齐划一是丑恶事物的一个丑恶名词——我们必须努力来保存文化的多彩多姿，并且从而助长它。[注]

在这种岁月，一个人的思绪很难逃出大量纸张、广告和音响织成的网罗以外。时代的风尚是一个人观念的铁幕，能够逃出这类铁幕的人似乎比能够逃出柏林围墙的人一样少。在目前的世界，经济发展和技术竞走既成主调，整齐划一成了"时代精神"。在这一"时代精神"的压力之下，个人变成泡沫，个性成为稀世之宝，文化的多彩多姿成为土产礼品。人，沦为街头蠕动的虫。在这样的时代，人本主义强调个人的特殊品质，强调文化的多彩多姿，可谓众醉独醒，对症下药。

在生物演化的历程中，个人是最高的成品。我们要肯定个人，拿个人做真实的最初起点，逐步向外延伸。一个人除了为团体尽义务以外，他可以较充分地发挥他自己的能量(capability)来自我

实现。世界民主的理想只有在一具世界规模的人本主义的架构上才能得到实质的而非仅形式的实现。人本主义的架构是对个人生存权利的肯定，对人的尊严的肯定，对道德价值的肯定，对自由的肯定，以及因此对开放的心灵和开放的社会之趋进。

※　　※　　※

注　解

❶《胡适文存》第一集卷四《新思潮的意义》，页七二七—七二八。

❷ 陈序经《中国文化的出路》第五章，《全盘西化的理由》，页八七。

❸ 梁漱溟就抱负和行谊来说，可以算得是现代中国的苏格拉底，可惜他弄学术简直毫无办法。他虽好思想，但他是一点也不会作严格思考的。他越想越不通。他对人生往往有极深的体验。可是，体验不透过思想技术的处理，不能成为知识。他常常分不清哪是自己主观的揣测，哪是经验的知识。他的著作，写来写去，表现得最强的还是佛学意像的浮现。他写的《东西文化及其哲学》里的"西方文化"只好说是"梁漱溟的西方文化"。他在中国现代思想界的影响颇大。然而，就对西方文化的知识甚至中国文化的知识来说，他的影响是错误的影响。

❹ 同❶。

❺ Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, University of California Press, 1951, pp. 14 ~ 15.

❻《孟子·滕文公章句》上。

❼《论语·阳货》第十七。

❽ 我并不是拿后者与前者作比较，而是拿后者作前者的参考点。

❾《论语·泰伯》第八。

❿《论语·为政》第二。

⓫《孟子·滕文公章句》下。

⓬《论语·里仁》第四。

⓭《子路》第十三。

⓮《十二朝东华录·康熙朝》康熙十六年，卷五。

⑮ 同⑭。

⑯《十二朝东华录·康熙朝》康熙五十一年，卷十八。

⑰ 汲修主人《啸亭杂录》卷一《崇理学》。

⑱ 同⑰，卷十，满洲二理学之士。

⑲《文星》八九期，九〇期

⑳《论语·为政》第二。

㉑《论语·里仁》第四。

㉒《论语·里仁》第四。

㉓《论语·子罕》第九。

㉔《孟子·告子章句》上。

㉕ *The Basic Writings of Bertrand Russell*, edited by Robert E. Egner and Lester E. Denonn, 1961, What I Believe, p. 372.

㉖ See *The National Geographic Magazine*, Vol 120, No. 0, December, 1964.

㉗ 我在这里用"主义"一词，完全是一个语言上的偶然(linguistic accident)。除了这个记号以外，我找不到其他的记号来表示我在这里所要表示的意思。我在这里所要表示的意思是说，"科学的人本主义"没有强迫性，没有权威阴影，而只是一个价值系统，一个观念系统，一个理想系统。

㉘ See Julian Huxley, The Humanist Frame, in *The Humanist Frame*, edited by Julian Huxley, New York, 1961, p. 13.

㉙ 同㉘，p. 14。

㉚ 参看陈伯庄《卅年存稿》，香港，一九五九年，《二胡论》。

㉛ 同㉘，p. 23。



第十五章　知识分子的责任

知识分子是时代的眼睛。这双眼睛已经快要失明了。我们要使这双眼睛光亮起来,照着大家走路。

一　怎样才算是知识分子?

照《时代周刊》(*Time*)的时代论文所说,[1]得到博士学位的人早已不足看作是知识分子。即令是大学教授也不一定就是知识分子。至于科学家,只在有限制的条件之下才算是知识分子。该刊在两个假定的条件之下来替知识分子下定义:

第一,一个知识分子不止是一个读书多的人。一个知识分子的心灵必须有独立精神和原创能力。他必须为追求观念而追求观念。如霍夫斯泰德(Richard Hofstadter)所说,一个知识分子是为追求观念而生活。勒希(Christopher Lasch)说知识分子乃以思想为生活的人。

第二,知识分子必须是他所在的社会之批评者,也是现有价值的反对者。批评他所在的社会而且反对现有的价值,乃是苏格拉底式的任务。

一个人不对流行的意见、现有的风俗习惯和大家在无意之间

认定的价值发生怀疑并且提出批评，那么这个人即令读书很多，也不过是一个活书柜而已。一个“人云亦云”的读书人，至少在心灵方面没有活。

如果依照上列《时代周刊》所举两个条件来界定知识分子，那么不仅中国的知识分子很少，即令在西方世界也是寥寥可数。在现代西方，罗素是十足合于这两个条件的。史迪文逊（Adlai Stevenson）显然是一个知识分子。在中国，就我所知，明朝李卓吾勉强可作代表。自清末严又陵以降的读书人堪称知识分子的似乎不易造一清册。而且，即令有少数读书人在他们的少壮时代合于这两个条件，到了晚年又回头走童年的路，因此不算知识分子。

维斯（Paul Weiss）说，真正的知识分子没有团体，而且也没有什么朋友。赫钦士（Robert Hutchins）认为一个知识分子是试行追求真理的人。

这样看来，作一个真正的知识分子是要付出代价的，有时得付出生命的代价。苏格拉底就是一个典型。一个真正的知识分子必须“只问是非，不管一切”。他只对他的思想和见解负责。他根本不考虑一个时候流行的意见，当然更不考虑时尚的口头禅；不考虑别人对他的思想言论的好恶情绪反应；必要时也不考虑他的思想言论所引起的结果是否对他有利。一个知识分子为了真理而与整个时代背离不算稀奇。旁人对他的恭维，他不当作“精神食粮”。旁人对他的诽谤，也不足以动摇他的见解。世间的荣华富贵，不足以夺去他对真理追求的热爱。世间对他的侮辱迫害，他知道这是人间难免的事。依这推论，凡属说话务求迎合流俗的读书人，凡属立言存心哗众取宠的读书人，凡属因不耐寂寞而不能抱持真理到底的读书人，充其量只是读读书的人，并非知识分子。

海耶克说，[2]知识分子既不是一个有原创力的思想家，又不是思想之某一特别部门的专家。典型的知识分子不一定必须有专门

的知识，也不一定必须特别有聪明才智来传播观念。一个人之所以够资格叫做知识分子，是因他博学多闻，能说能写，而且他对新观念的接受比一般人来得快。

海耶克的说法没有《时代周刊》的时代论文那么严格。我对这两种说法都采用。依照海耶克的说法，中国文化里的知识分子倒是不少。《时代周刊》的时代论文所界定的知识分子是知识分子的精粹。海耶克所说的知识分子是知识分子的本干。前者是一个社会文化创建的前锋；后者是一个社会文化创建的主力。时至今日，知识分子自成一个站特殊地位的阶层之情形已经近于过去了。今日的知识分子，固然不限于在孔庙里，也不限于在学校里，而是分布在各部门里。因此，我们现在谈文化创建，已经不是狭义的局限于拿笔杆的人的事，而是广义的扩及社会文化的各部门的优秀人物。在一现代化的文化建构上，经济工作者，工业工作者，农业工作者，以至于军事科学工作者，都不可少。可是，在传承上和方便上，以研究学问为专业的人是"搞观念的人"。我在这里所要说的种种是以这类人士为主。当然，这一点也不意含其他方面的工作对文化的创建不重要。

二　知识分子的失落

中国近代的知识分子，自严又陵、康有为、梁启超以降，在推动中国现代化运动上和历史性的变动上，无论是直接或间接，多多少少有所贡献。到了五四运动，这一发展到达一个新的高峰。从清末到一九四九年为止，就我们所知，中国知识分子对新知识的灌输，新思想的介绍，新观念的启迪，新制度的推行，风俗习惯的改革，都表现了罕有的热诚和高度的锐气。中国近代和现代知识分子在近代和现代中国历史的舞台上，曾扮演着新时代催生者的重

要角色。然而，曾几何时，面目全非，斯人憔悴！于今，一部分知识分子飘零海角天涯，一部分知识分子被穿上紧身夹克，一部分知识分子过着蹇蹙淡漠的岁月。这是一幅秋末的景象。凉风起天末，草枯木黄，无边落叶纷纷下。只有三几片傲霜叶，高挂枝头，在寒风里颤抖，任漫步怀古的诗人悲吟！

中国知识分子是失落了！

何以失落？

这一大变迁不是偶然的，也不是简单的因素形成的。这一大变迁是与时代的变迁息息相关而为时代的变迁之一环。从知识分子的观点来看这个问题，我们可以举几种重要的原因：第一，与传承脱节。第二，与社会及家庭脱节。第三，与经济来源脱节。第四，与现实统治建构及行动人物脱节。有这么多的脱节，于是知识分子纷纷变成脱节人，关于第一，第二和第三这三种原因，从我在前面第三章，第四章和第五章里所说的可以推论出来，我无须在这里进一步作琐细的分述。我现在所要说的是第四种原因。

中国近几十年的巨大变动带有浓厚的群众运动之色彩。群众性的运动之发展趋向，通常经由三个阶段。第一个阶段是宣传。第二个阶段是组织。第三个阶段是新的权力形态可能出现。在头两个阶段，有两种人物居于主导地位：一种人物是狂热分子；另一种人物是观念之士。[3]当然，有时一个人既可以是狂热分子又可以是观念之士。我之所以把二者分开，有两种理由。第一，在有些情形之下，有的人是狂热分子而不是观念之士，有的人是观念之士而不是狂热分子。第二，据我的经验所及，如果一个人的某些观念太清楚了，常狂热不起来。在第二个阶段里，即在组织阶段，常有一种潜在的行动人物(potential man of action)。这种人物常常隐身在组织中，职卑位低，不为人所注意。到了第三个阶段，如果有新的权力形态出现，那么这种潜在的行动人物可能脱颖而出，成为实

际的行动人物(actual man of action)。所谓实际的行动人物,意指行政官、司法官、计划家以及作最后决定的人,等等。

在群众性的运动之初期,除了狂热分子以外,是观念之士的黄金时代。所谓"观念之士"即是"搞观念的人"。例如,好谈主义学说的人,爱演说的人,擅长写文章著书立说的人。这一类的人物我们送他们一块招牌,叫做"观念人物"。群众性的运动之初期所需要的是宣传、煽动、激励这一类的汽油。因此,这一期间所需要的是新的观念启发,贬抑既存制度,对人众提供理想社会的蓝图,作海阔天空式的诺言,开列伟大的空头支票,种种等等。这些工作观念人物俱优为之,而实际的行动人物不太高明。所以,在群众性的运动之初期,观念人物得以长才大展,头角峥露。至少在表面上,这类人物此时居于主导地位。因此他们的人生得到最大的满足。

然而,好景不常!等到新的权力形态出现,就是该换主角演员的时候了。到了这一阶段,就是实际的行动人物登台的时候了。可是,从初期阶段到权力形态出现的阶段,中间并没有明显的形迹可分,同时观念人物满脑袋还是幻想。在事实上,从权力的巩固着眼,群众性的运动确有收场的必要。因为,群众性的运动是像洪水一般的盲力。这股盲力既可被"革命"工程师导来冲垮旧的统治建构,也未尝不可导来冲垮新的统治建构。在这一转形的过程中,从事巩固权力的实际行动人物首先要设计"收拾"的就是带头的狂热分子,其次就是鼓动性的观念人物。所以,紧接着旧的统治建构瓦解而新的统治建构成立时,往往发生内部的"权力斗争"或"整肃事件"。实际的行动人物富于对付人的经验,头脑冷静、精于计算,且行动不为自己口里所标尚的主义所拘限。狂热分子则沉醉于狂热之中。观念人物则执着于自己的观念,从观念的展望孔里延伸出对将来世界的美丽图像。这两种人因用心之不同,在"权力斗争"中常非行动人物的敌手。托洛斯基(Leon Trotsky)和史达林的对

弈就是很有名的例子。俄国革命成了功，波尔希维克党人的政权已经拿到了手。史达林很现实地主张从事“一国社会主义建设”，而托洛斯基犹不忘理想，不尚权争，高唱“不断革命论”，终于被史达林打垮，流亡海外。接着而来的，是史达林所策划的一连串的整肃。在这一连串的整肃之中，始原的“革命人物”差不多都整完了。群众性的运动像一个大食魔(Gargantua)。为了维持它的生存和气力，它要吞食一个社会的一切才智、真诚、希望，以至于生命。这个普遍的律则，在相同的基本条件之下，可以用来说明不同时空里发生的实例。当然，表现的形态和程度的强弱可因时地之不同而不同。

中国近几十年来，实际的行动人物和观念人物之间的悲欢离合有发人深省之处。在中国的历史和社会文化里，依前所述，根本就没有培养西方意义的“为知识而知识”的纯知识分子。小而言之，个人的名位利禄，大而言之，对国家、社会、伦教的责任感，在在都难使中国知识分子与现实政治绝缘。于这一关联上，中国知识分子享有比较特殊的社会地位，也往往遭受比较特殊的挫败。这类陷入的情形，自清末以来似乎更深。因为，如前所说，社会文化的动乱逼着他们纷纷走出书房，为脱节的他们自己寻觅新的安排。在这一情态之中，他们很难完全摆脱前人走过的旧路。在背后的这一因素推动之下，恰好又要拼命去追求如前所说国族诸大问题的解决。陈伯庄说：“最为中国社会独具的，而在部中国历史上占了重要角色的便是士大夫。自从封建消灭而入于大统一的中国，无统治阶级统治部族的特殊拥护而孤立于上的皇室，君临版图极大而社会结构以宗法农村为主体的中国，士大夫阶级一直是中国的准统治阶级。他们从政问政的性格最发达，不是想做‘大臣’，即想做‘权臣’。经过近代意识的转变，‘大臣’即是救国志士，‘权臣’便是政党领袖。……”❶近代“打天下”需要“一套理想”。谈“理

想"是中国近代许多知识分子的乐事和特长。所以，在变革运动的初期他们得到实际的行动人物借重，因而这两种人物❺大致可以相处得不错。可是，等到新的统治结构出现以后，实现的问题逐渐来临，理想的问题逐渐褪色，权力的一元化问题成为转变的枢纽。随着这一转变，行动人物和观念人物无法不起分化。在观念人物之中，比较能放弃理想而自认为目的已达的人又变为辅治阶层，比较坚持原有理想而又天真的人慢慢滋生一种被诱拐（being betrayed）的感觉。当有别的机会时，这类的人可能投奔别的公司行号。第一流而又有独自思想的人，不是别立门户，就是遗世独立。

行动人物和观念人物的这种分化实在是动理（dynamism）上不易避免的结果。因为，行动人物和观念人物不仅在基本的想法上不同，而且在性格形成方面也不同。他们是一个运动中的两种异质要素（heterogeneous elements）。

行动人物的基本兴趣是成功。至于怎样成功的，使用什么手段成功的，是否由于因缘时会，是否由于巧取豪夺，对于这些问题他们认为是些空洞的问题。他们对于空洞的问题向来不感兴趣。行动人物在必要时也标榜一些主张。他们之所以如此，主要的作用是把主张当做结纳精干并吸引人众的工具。至于标榜的主张是否实行，那要看对他们同他们的团体是否有利。他们口里似乎也强调理想，但是他们更重视现实的人身崇拜。当着理想可以用作人身的装饰时，他们拉拢理想。当着理想妨害人身崇拜呢，他们可以翻修理想，不然就束之高阁。所谓意底牢结，他们弄成一种制度化的心理。所谓制度化的心理，就是一个团体或组织以内的每个分子必须共同承认的成文的甚或不成文的那些前提。既然如此，他们不太注意到这些前提的本身是否为真，而只注意到是否为团体所要求而且大众是否承认。即令这些前提是假的，但是，既然团

体是这么要求而且大众又这么承认,所以也就是真的。既然这些前提是真的,于是在势力圈内的任何个人也得承认他们是真的。这种“真理观”的作用是为了抒发团体的意志,维持建制的尊严,并且延续组织的存在。在这一关联中,所谓的“真理”与权威是不分的。行动人物的这种真理观与科学上的真理观很不相同。科学上的真理观是,一个语句如果合于某一事实,那么它便是真的。最低限度,这种真理观不受情感的播动和意志的支配。行动人物的真理观是,因为我们需要它是真的所以它一定得是真的,至于是否合于事实那是次要的问题。就事论事,这只能算是一种团体应迫(group imperative)。

正如霍弗尔(Eric Hoffer)所说的,[6]真正的行动人物并非要改造世界,他只要占有世界。他的内在冲动是要掌握和控制,并令既得权力能够行使。在这类要求之下,他要以制度来规范人众的行为。人众的任何重要的自发活动都在可疑因而当禁之列。在对付人众时,他们好诉诸镇制力和官司制度。因为,使用这类工具最可靠。为了保持权力,他们可以用自己创造的方法,可以用外来的方法,可以用古旧的方法,甚至也可以用敌人的方法。这么一来,彼等于不知不觉之间,变成了为权力而权力。

观念人物在一个动荡时代常削弱流行的信仰,批评既存制度的权威,为新的信仰之普及而开路。真正的观念人物视追求真理为一重要的事。照他们看来,上述行动人物的真理观简直荒谬到不能忍受。他们常视理想为第一。人身常置于理想之下,一切为理想,一切努力向理想集中。有些观念人物好争辩,乐于看到不同的思想之冲突。正如霍弗尔所说,[7]他们提出一个主张时,用意在炫耀才华,或希图惊世骇俗。“语不惊人死不休。”一般而论,观念人物渴望受到尊重。中国的观念人物,受传统影响,渴望出人头地。当他们得不到这些满足时,不是离异了自己,便是远避了

现实。

从上面的陈列看来，真正的观念人物和行动人物有内在心性上的不调和。当势利抬头时，真理一定远避。就一特定的情况而言，真正的观念人物是对付不了行动人物的。由于前面所提到的中国知识分子与传承脱节，与社会及家庭脱节，与经济来源脱节，再加上因与行动人物脱节而与权位脱节，于是变成脱节人。脱节人最易陷于脱序(Anomie)的空虚之中。

柏逊斯(Talcott Parsons)认为脱序乃"伦范秩序之全部崩溃"。[8]他说建构化有程度的差别，脱序也有程度的差别。麦尔顿(Robert K. Merton)把脱序视为"不稳定"且与正式的"反道德化"，即"反制度化"有关。[9]

墨克斐(R. M. MacIVER)很注意脱序问题。在他的一本名著中，他用两章来讨论这个问题。[10]从心理的次元着想，脱序是一种反社会的程序。脱序的人退缩到他的自我之中，他对社会的一切规范都不信任。脱序并不止于无法律而已。脱序的心理状态是由一个人的道德连根拔起造成的。脱序的人不再有任何标准，他只受一些不相关属的驱力所驱使。他不复有联续感，义务感，及对群体的责任感。"他嘲笑别人的价值。他唯一的信持乃否定的哲学(the philosophy of denial)。他生活在既无将来又无过去的一条窄线上。""他们在年轻时代被他们的环境，他们的经历，他们的梦幻，他们的希望，所撕碎。他们必得面对吃力而又冗长讨厌的工作，……"这是墨克斐对脱序者的描写。[11]

他发现脱序人物有三种：

第一种脱序人几乎完全丧失价值系统。他的生活因此变得没有目的，失去前途的南针。他把他自己委弃于现在的一刹那，毫无意义的一刹那。他被一种疑虑多端的凉薄之感所侵袭，并藉此来宽解他的失落。当前的快感、唯觉主义、享受主义成了支配他的

主宰。

他要在麻醉和忙乱中忘记自己。

第二种脱序人失去伦理目标，不复怀抱任何内在价值和社会价值。他所努力追求的是外在价值，追求手段而失却目标，尤其爱好权力。他藉崇拜别人以壮大他自己；注重他所崇拜的权威之功利性的神话。脱序人成了无缰的野马。除了“必要如此”或“现实的需要”以外，没有什么东西能够限制得了他。除了因利乘便以外，别无所谓良心。

这种人物以能摆脱残余的道德伦范而达到目标为得策。他对真、善、美和高尚的情操一概报之以轻蔑的冷笑。他忘记了自己的脱序，而把人间一切善意都看作是坑害他的陷阱。凄凉、热闹中无限的凄凉！

第三种脱序人在基本上内心有一种悲剧式的不安全感。这种不安全感比焦虑和恐怖等困扰别人的因素还要深入他的内心。由这种不安全感衍生无望的失却方向。他失去他过去的价值之根据。有时，他失去从前的社会关联，从前的社会地位以及从前的经济支持。就最深的意义来说，他是“失所的人”。他惟恐被人迫害。他极其因着未受人尊重，被人排弃，被人给予不公平的待遇，内心燃起怨恨之火，但有时又作不安的内省。

脱序是伦范互相冲突造成的一种社会情况。在这种情况里，个人同时要适应两种互不相容的伦范。例如，“为公”是一种伦范，“为家”也是一种伦范。在有的情形之下，这两种伦范要实行起来会互相冲突。这种冲突到了某种程度，会使身当其冲者不知如何是好。这类冲突多了，就发生脱序的结果。在外来文化价值和土位文化价值冲突时，在社会文化激变时，在相当长期的混乱时，最易产生脱序的现象。脱序人在权威面前丧失了自己，又常为极廉价的自我拍卖者。在学校里教的是一套，进入社会行的是另一套，

乃脱序之一源。在学校里教的是重理想、进步、正义,要规规矩矩,是就是、非就非。进入社会行的,必得是重现实,要懂得怎样"混",要圆圆滑滑,势势利利,要明白是就是非,非就是是,要能对许多事视而不见、听而不闻。这两个价值系统背道而驰,使刚出学校的青年不易适应,甚至终于锐气消磨。积累所及,会使整个社会缺乏活力。所谓"阳奉阴违"也是脱序的一个报告目录。权威方面所说的话,所作的要求是一套。这一套不能实行,或不合执行者的利益;但是,又不能正面公开批评或反对。因为,根据过去的实际经验,批评或反对都有灾殃。这两个价值系统冲突。于是,分别办理:"表面敷衍"的是一套;骨子里实行的是另一套。在一个权威主义的气氛浓厚而许多倡导又极不切合实际的社会文化里,一定会出现这类脱序现象。而且,由权威所发动的极不切合实际的倡导愈多,则脱序的现象也愈多。于是,许许多多本应可以用来作有益贡献的时间和精力悉浪费在应付权威倡导之中。这也就是说,于这样的社会文化里,在一方面权威的倡导势在必行,可是在另一方面代办又不能不巧为应付。这样一来,社会文化中许许多多分子的许许多多努力都在这两个不相容的价值系统的冲突里抵消了。社会文化中重要的价值系统因互相冲突而彼此抵消,结果之一就是脱序。脱序的结果就是许多人内心失去"平衡"及"稳靠感"。因而心身的马达总不能像俾斯麦(Bismarck)时代的德国那样开得足。在脱序过甚的社会文化里,比较敏感的知识分子在心灵上常有一种说不出的茫然之感。人不能仅靠面包活着。人是必须活在表里如一的气氛中的。

现在,许多知识分子蔑视过去的价值系统,并因面对一切价值系统存愤疾的态度。他们自以为步入一个价值的真空地带,不受一切系统的羁绊。他们似乎如释重负。其实,根本没有这回事的!人实在是一种最奇怪的动物。当着他们不能勉力向道德境界升进

时,就常会下降到受生物逻辑的作弄。当人的内心什么必须信持的原理原则也没有时,就有一种空茫无寄之感。自信力也就丧失了。他除了胃在蠕动,鼻子在呼吸,脉搏在跳动以外,好像什么也没有了。这时,他就成为街头的流浪者。信步走去,莫知所知。于是,任何人只要摆出一点肯定的态度,他就可以跟着他一起走,盲目地走。他完全流离失所了。所谓流离失所,并非一定没有房子住,也许他住的是高楼大厦,甚至出入汽车。然而,尽管他的身体在教室里,在办事室里,可是他的心田早已没有生物需要以上的原则,早已没有任何主张,早已无一点信持了。他放弃了自我,听任某甲今天装进什么货色就装什么货色,某乙明天装进什么货色就装什么货色。一切都"满不在乎"。多少知识分子,一忽儿被叫恭维某张,就恭维某张。一忽儿被叫詈骂某张,就詈骂某张。一切都"无所谓"。一切不和谐的动作都引不起剧痛。人,早已工具化(instrumentalized)了。他已经不是他的他了!这是最彻底的失所(dislocation)。虽然内心空虚,可是只要活着一天生物逻辑却一天不空虚。生物逻辑一天不空虚即一天要宰制他。[12]内部的价值没有了,就追求外部的价值。孔雀要展屏。生物文化驱策着知识分子追求虚荣和面子,不择手段地制造空虚的声威,轻易地把自己的生命和时光换油条吃。规格没有了,风范随着秋风以俱去,体统只有在记忆里去追寻。剩下来的是藉挫折他人以弥补自己的挫折,藉锥痛他人来医治自己的创伤。多奇异的时代啊!罗素说,人是一种残暴的动物。被生物文化层愚弄而脱序的人可能更残暴。戈矛时代盛行身体残暴。知识分子则擅能进行"观念残暴"。冷漠的眼光一扫,就藉虐待以取快。虐待异类不够意思,虐待同类才够味。于是,我们看见今日若干中国知识分子的一幅悲剧图。

脱序,导引人们走向非洲的原野!

有许多人轰轰烈烈地活着,有许多人悲壮地死去。在一些角

落地，也有许多人无精打采地挨日子。生命对于他们似乎是多余的。但是扔掉可舍不得。扔掉生命，需要比混着活有更大的勇气。一些人感到人生味同嚼蜡。然而，嚼蜡毕竟占有时间，也填充了空虚。所以，嚼蜡虽然没有实际的营养，但有画饼充饥的功效，它给人以象征的满足。于是，嚼蜡成了一种时髦。隔夜的馊饭，阴沟的积水，垃圾箱里的渣滓，都捧出来作经典。在无何有中，一切廉价的代用品出现。低级的刺激比没有刺激有助于驱走心田的疲惫，换来临时的快感。脱序者的生命在灰色中打发过去。

三 时代环境的透视

中国知识分子一般的失落，如前所述，主要的原因，是时代的大震荡所致。在大震荡中，许许多多人迷失了方向，不知道去路究竟在哪里。有许多人的身体是安定下来了，可是心灵还是找不到安顿。稍有头脑的人，谁都听不进马路上聒噪的声音。在这个时代的氛围里，几乎没有任何一种震耳欲聋的言词能够沁入心灵的深处。于是，茫然之上只有更加茫然了。于是，索性不去想它了。这是把自我放弃了一大半了。然而，"智者不惑"，"仁者不忧"。我们如果拨开眼前的云雾而看到前景，如果对人生持执道德的肯定态度，那么就可从失落里自救了。

A 到奴役之路

中国的前景怎样呢？要思考这个问题，我们的视野必须扩张到百年来中国的历史和文化的全貌。依据前面第一章和第五章所说的，我们知道中国原有的样子维持不住了，非变不可。怎样变呢？本来有三条可能的路摆在中国人面前：第一条是英国式的道路。英国式的道路是和平的，渐进的，自由生长的，及自发演变的。

第二条道路是法国大革命式的。这种途径是一种"武断式的理性主义"的。[13]它把一个预先设想的型模强迫加诸他人。这种办法，稍一不慎，就变成恐怖统治。

在这三条道路之中，中国应须走哪一条呢？从一个向往道德和自由的知识分子的观点来看，撇开神话和激情，成熟一点地说，中国最好是走第一条道路。因为，第一条道路最平坦，最不容易发生车祸。根据中国的历史条件，社会文化特征，以及国民性格的另一面来观察，中国像一列长长的火车，这一列火车很不容易开动，开动了以后又很不容易煞住。依照这种条件，中国只宜从事和平的、渐进的、自由生长的及自发的演变。也许有人觉得这条道路太慢了，缓不济急。中国人的事最难办。急是急不来的。与其因求急功而所得甚少，不如走的较慢而多得实惠。第二条法国大革命式的道路，论美听是美听的，论壮观是壮观的，可是要在中国的情形之下实行就颇危险。这条道路是从宗教与道德之逆反(inversion)筑成的。无论如何，中国人应须极力避免走上这条路。自一九二七年以来，曾国藩以后的人物确曾在这方面尽了最大的努力，而且在军事上可有成功的希望。然而，"人间不如意事十常八九"，人类历史中不该发生的事至少占一半。许多因素辐辏，加上战后的虚脱，中国被大动乱的旋力身不由已地卷上这一条路。

我作这一叙述，我有我的理由。在实际上，关于同一对象，现实的行动人物和观念人物的出发点是并不一样的。观念人物常为一理想来构思、来努力。现实的行动人物当有权势和利益时，几乎是本能地(instinctively)为保持其权势和利益而努力。用几何的名词来说，这两种人物的出发点和作风并不是两个同心圆。《圣经》上说："有钱财的人进上帝的国，是何等的难哪！骆驼穿过针的眼，比财主进上帝的国还容易呢。"(《路加福音》第十八章第二十四节)现实的行动人物之基本的着眼点是为了现实的权势，理想人物自

然撤离。现实同理想不能变成同心圆，这是对抗极权扩张中的一个基本弱点。

极权信徒自第一次世界大战以来把人类搞得这么紧张，这个问题已经是一世界性的大问题了。面对这一世界性的大问题，我们要求面对，我们的出发点总得与自由制度有共同的基础才行，我们所持的理由至少总得使世界一半的人听起来觉得不是"一孔之见"而真是一"公理"才行。就我而论，像我这样的知识分子，没有一丝一毫现实的权利可与极权信徒相争。

从人类学上观察，伦理建构的内部常成一个层级。例如从前的"君为臣纲"，"父为子纲"，"夫为妇纲"。许多文化的调查都可证实这一点。然而，这并不是说富人有富人的道德，穷人有穷人的道德。道德而分穷富，尚得谓之道德乎？极权信徒不知有否看到，历来固然有富人藉道德伦理以作伪，但也有许多富人因欺压穷人而在道德面前抬不起头。事理不是马列信徒所说的那么简单。

极权信徒因要达到一种新权力政治的目的，而不惜向人的自由及普遍价值挑战。在人的普遍价值之中，生命是第一。柯赫(Adrienne Koch)说："生命即令不是一个绝对价值，也几乎是最逼近绝对价值的价值。"[14] 古往今来的大伦教家，莫不以爱生命为训。我们看史怀哲(Albert Schweitzer)是多么热爱生命："有一次，一只河马闯到他的医院附近，把河里的独木舟推翻，并攻击舟上的人，史怀哲就祷告上帝，请使这只狂暴肆虐的动物，在被射杀之前知难而逃。又当一群豹子不断地潜入他的田地想偷吃他养的小鸡时，他也下令不得杀死它们。……"[15] 生命是人间一切价值的极限(limit)。逾越了这个极限，一切价值都失去支托。没有了生命，财富有什么用？没有了生命，政治从何来？没有了生命，讲什么主义？把生命消灭了，权力又向谁行使？但是，有人偏偏不顾这个极限。为了进行权力争夺，他们毫无顾惜地消灭敌对的生命。为了

权力的巩固，他们毫无顾惜地消灭无辜的生命。为了权力的扩大，他们毫无顾惜地用生命作工具。据他们自己说，这都是为了实现他们的政治制度。他们嘲笑一切"温情主义"。照他们自己说来，他们所标尚的是"绝对真理"。可是，照我看来，人间的政治制度只有相对的好坏。我只能说，依据经验，有自由作实质的民主制度比独裁制度较为妥善。人类在"自然科学"方面已经发现了一些高度可靠的真理；但是，在政治制度方面，几千年来人类一直是在探索之中。关于政治方面的主张，迄今还是与神话、宗教和传说难分：哪一个真有理知的人能说自己所持执的是"绝对真理"？在这方面如有所谓"绝对真理"，那么不是迷执，就是武断。就我所知，从古到今，我们还没有发现任何一种政治制度好到值得藉毁灭人的生命以求实现。如果真有这样的政治制度，那么我们宁可不要它。因为，要藉毁灭人的生命才能实现，这就是一恶。手段和目标同等重要。如果极权制度真是所宣称的那样好，那么为什么要筑起幕来以防外面的人看破了究竟，又怕里面的囚徒逃出？

我所说的第三种理由是自由知识分子特别重视的理由。极权思想只是一套政治宗教的教条。极权哲学，照我看来，很少讲得通；而且那种独断气氛比伦敦浓雾还要使人窒息。极权哲学的真理论(Wahrlehre)不过是一种行动人物所需要的一种指导纲领而已。关于这方面的问题，不在本书的讨论之列。我现在只举一个例子以明极权哲学的虚浮混沌。当我在昆明读书时，流行一本书。这本书里有这么一则妙论："一块云加一块云还是一块云。"这种说法可谓极尽搅混之能事。如果我们问一个单纯的算术问题"一加一等于几"，我想三岁的小弟弟也答得对的。可是，这位作者先生为了拿一个感觉——这里是视觉——来推翻数理，就这样把"感觉内容"和"数理界域"搅混在一起。居然有许许多多知识分子的认知被他搅乱了。乱天下者自乱理始！他的这点"理论魔术"何以得

售呢？第一，非有多少哲学的训练不易很快地将“感觉内容”和“名理世界”划分清楚。第二，毛病出在“加”字上。如果这个“加”字是算术中规规矩矩的演算意义，那么作者先生要问我“一块云加一块云等于几块云”，我请他转问任何一位正常智力的小学一年级生。如果作者先生用“加”字时的意义是“看来合并在一起”的意义，而且“等于”意即“变成”，那么他要问我“一块云加一块云等于几块云”，我会为他介绍任何不是近视眼的人去“看”，而不是去“算”。这样的问题，有而且只有靠“看”去感觉；根本就不是一个算术问题，所以无法藉“算”来解答。瞎子不会看，但却会算。看与算，怎可混为一谈？就我现在的记忆所及，那本书里充满了诸如此类的搅混和魔术。可是，居然有那么多的青年知识分子，中年知识分子，甚至昆明以外的若干大学的哲学教授，觉得这类“哲学”真是“奇妙的不得了”的“道理”，那样认真地去究读，甚至受其推动。

问题谈到这里，我们对中国文化的脆弱的一面不能不稍作考察。我们在圣化社会的文化，**方范的思想**（prescriptive thinking）曾有突出的发达。如前所述，方范思想突出的发达，就压抑了别种思想的发展。在中国文化里，**认知的思想**（cognitive thinking）即令不是没有，[15]也被方范思想压抑，从来抬不了头，成不了主流。直到现在二十世纪六十年代，中国文化分子能够把方范思想和认知思想相当划分清楚的人，似乎还是非常之少。不仅如此，而且有人还故意依一种“哲学基础”把二者混同起来。这真是“俟河之清，人寿几何”？作为一个正统的主流来看，几千年来，中国的读书人非经书不读。经书所载，主要是方范思想。这样便弄得认知思想薄弱不堪。从古昔以至现今，中国一般知识分子看经验世界，不是根据古往传说作范畴，就是眼光中充满了诗情画意，近几十年来更增加了外来的若干哲学体系和各种“主义”的套子。至于能够把这一切的一切统统从内心刮掉或摆

脱掉,运用比较纯净的认知作用来分析事理的人,真是少之又少。自新式教育实施以后,习科学的人的认知思想是有若干进步了。可是,这种进步主要限于物理科学方面,离着蔚成社会风气的日子还遥远得很!而且,即令是习科学的人,他们的认知思想多局限于所研究的专门范围。一离开了专门范围,他们也多天真得很。中国社会文化里的认知思想这么脆弱,于是对外来或内发的"理论魔术"的抗力没有办法不也脆弱。一般而论,中国近代知识分子之对外来的思想观念是依这几个条件而定迎拒:第一,合于自己先在的那几个大观念或大间架。第二,合于自己强烈的要求(claims),例如救国救民的需要。第三,好新奇的心理。后二者我在前面已经一再说过了。拿这样的一些"底子"来迎拒外来的思想观念,哪里会有认知的把握!在认知上没有把握的人,无论拒绝外来的思想观念,还是迎接外来的思想观念,都是"不由自主"的。"不由自主的"人之所想汇成的"时代精神",又怎能不危机!近半个世纪以来的经验事实够教训的了。

一个读书人,除了头脑里装的那一点东西以外,还有什么更宝贵的呢?可是,现实层界的政治氛围变了,他们头脑里装的那一点东西也被认为"要不得",必须洗干净,连保持沉默也不行。何其苛暴!照事实看来,那群胁迫知识分子变更观念思想的人物只能算是打乱仗的乱世人物。他们所擅长的充其量只是师傅的那一套。他们并没有多大的学问。中国近代学人里比他们学问好的够多了。是否要学问好些的人接受学问糟些的人的教育呢?而且,每个人的思想和价值观念是他的人格尊严之基础。凡人都是人格平等的。他们根据什么"资格"来藉此打击别人的尊严呢?他们凭什么颠扑不破的理由硬是要别人换上他们认为"真理"的想法和价值观念呢?我实在想不通。

过去宗教迫害中有所谓自我酷评(selfcastigation)这种程序。

现在所编导的就是"自我酷评"的新版。在这一程序中,他们造成一种群众声威,让你在这一声威的气氛镇慑之下自谴、自责、自恨、自愧、自悔、自惭形秽。于是,你积年学养累成的"精神武装"完全被解除了,人格尊严完全零化了。在人群中你变成一个一无所有的裸体儿,无助地暴露在一个组织的巨灵之前,毫无抗拒地任他摆布。

人类有许多策术实行起来的利弊得失不是一朝一夕看得清楚的,而是必须在相当长久的时期中藉着一序列的事件纪录所构成的函数曲线才看得清楚。政治宗教制度的实验将近五十年了。这将近五十年的经验足够使人类发出这样的一些疑问:为了试验这种制度人类已经付出血和泪的代价,但是除了形成一些苛酷无比的权力建构以外,好处究竟在哪里呢?一般人所得到的除了铁链子以外,还有些什么呢?如果所付出代价是生命,而所收入的只是配给的淀粉,那么这样的"交易"是否值得呢?强制多数人为了求取最低的生存而放弃人生理想、道德价值,美的情操,及个性发展,这对社会文化的进步有什么帮助呢?他们是靠强调改善经济而起家的。兹假定彼等对一般人的生活确实是提高了。可是在彼等一只手提高生活的同时,另一只手却收缴自由和民主。这不是先套上笼头再吃饭吗?尼鲁(J. Nehru)说印度所走的路不是把"民主的制度牺牲在经济进步的祭坛上。"他认为:"在一长远的过程中,因追求经济的繁荣而否定人的自由和尊严,是不会使一个国邦长久存立的。"这真是既抓住了立国的要点又有远见的话。一个国邦即令经济繁荣,可是人都失去了人的自由和尊严,充其量来不过是一个充满了蜜糖的蜂窝而已。

不错,我是一个自由主义者,但我是一个理知的自由主义者。理知的自由主义者的重要特色之一,就是讲理。什么是讲理呢?我所说的讲理,并不是事先"站稳自由主义的立场",然后再援引论

据或制造说词来保卫这个"立场"。我所说的"讲理",更不是一上来就预先立了一个否定对方的腹案,然后再搜求证据或制造说词来支持自己对于对方的否定。这是拿"讲理"作不讲理的程序。这个方程式的常数是,自己永远是对的,自己的"立场"绝对不能放弃或动摇;而对方永远是错的,所以他的论据丝毫不必考虑。这个方程式的变数是,怎样或拿什么来保卫自己的立场并压倒对方,可因时、因人、因地、因题而制宜,毫无拘泥之处。这个样子的"讲理",纵然讲到宇宙的末日,也讲不清的。这完完全全是"斗争"的一种形式。既是"斗争"就要求胜。决定胜利的最后因素是权力。既然如此,从事辩论,不过是把这一权力的孙悟空摇身一变而深藏在语言词令里面罢了。在战场上用枪炮"斗争"。在会场上用语言"斗争"。表现的方式有文有武,但其为"斗争"则一。既为"斗争",有什么真理好讲呢?

理知的自由主义者所说的讲理,完全不是这么回事。理知的自由主义者出发的基地是一个开放的心灵。开放的心灵有两大特征:第一,没有禁忌。这也就是说,无事不可以谈。既然无事不可以谈,于是就没有偶像,没有权威,也没有任何学说及制度或人物可视为"闲人免进"的禁地。第二,理知的自由主义者并不在未讨论之前就有意无意的自以为站在正统的地位,也不先肯定别人不对,而无宁假设别人可能是对的,再分析他的论据。如果全部是对的,那么全部接受。如果有一部分是对的而有一部分是错的,那么一部分接受一部分不接受。如果全部是错的,那么只好全部不接受:一是以"理"为本。作为一个理知的自由主义者,我不事先对人间任何观念,思想,制度预存偏见。我是研究了再下判断的。

我们现在所要做的工作是,本于上面所说的理知的自由主义的态度,来解答前面所提出的问题。

第一,认为某种制度可以有助于造出核子武器,这根本是不合

逻辑的想法。

如果要某种制度有助于造出核子武器这话能够成立，那么必须证明有某种制度就有核子武器而且没有某种制度就没有核子武器。事实并非如此。事实是，固然有某种制度可以有核子武器，而没有某种制度也可以有核子武器。既然如此，可见某种制度之有无与核子武器之有无各不相干。相干的是什么呢？相干的是科学与技术。有科学与技术才能造出核子武器。可是，科学与技术是中立性的东西——与特定的政治制度没有关联。

第二，我们评论一件事情的得失，不能忘记道德原理。

第三，人的判断常受"选择的注意"所支配。一个事件发生时假定有 a, b, c, d, e, f 等等方面。在这些方面中，如果我们的兴趣只在 e，那么我们往往只注意到 e，对于其余的 a, b, c, d, f 我们常常"视而不见，听而不闻"。亚洲人能造出核子武器，其为一高级的科学及技术的成就是任何有常识、理知及尊重科学的人所不能盲目否认的。

有些中国文化分子对于极权统治似乎特别曲予原谅。他们也承认极权统治是恶(evil)，不过他们认为极权统治在中国是必要之恶(necessary evil)。这些人士所持论据是说"中国人的事不用强制手段搞不好"。可是，这些人士又常说"中国人是一优秀民族"。一个优秀民族的起码条件是不接受别人的强制而且也不必别人强制。他们能自动、自律、自爱。如果一个民族不能自动、自律、自爱，而需要一个强大的统治集体作泰山压顶式的强制，那么怎能算是"优秀"呢？

第四，假若有人闻爆而欣，不问主持者的动机是什么，不管是在什么条件之下举行的，那么是什么力量在支配他？中国人自八国联军入侵以来，京师被陷，割地赔款，丧权辱国，主要原因之一是科学技术不及西方。这种奇耻大辱，沉淀到一般中国人的潜意识

里。今有人的表现能与欧美并驾齐驱,便颇有扬眉吐气之感。这种情形是由于潜意识内的“民族情感”被人抓住了。飘零海外的人士尤其容易作“民族情感”的俘虏。一谈到“民族情感”,仿佛是“行人止步”,神圣不可侵犯。殊不知即令是“民族情感”也有两种。一种是理知的;另一种是盲目的。如果民族情感是出于良知的,那么任何人有任何举措,民族的任何分子有权利也有义务来批评,看这一举措是否切合整个民族的需要。如果民族情感是盲目的,那么只要有人打起“民族”招牌,头就昏了,不敢仰视。即令有人搬出“民族”的大帽子,作出不利于民族的事体,也不敢批评。这种盲目的民族情感是很容易被激发的,被利用的,因而像古黄河之水也是很危险的。任何民族要挺起来,必须在改善人民的生活并提高文化水平这一坚实的基础上挺起来。

B 吾人的大环境

我们中国知识分子生当今之世,身逢这种际会,必须对我们置身其中的时代环境有一个真切的了解。有一个真切的了解,才能作立身行事的张本。中国社会文化目前的遭遇,真正是“三千余年一大变局”。就西方世界来说,目前的变局是伊斯兰教勃兴以来的第一大变。伊斯兰教从第七世纪开始发展,极盛时期建立了一个横跨欧、非、亚三洲的大势力圈。一四五三年鄂图曼土耳其人攻陷君士坦丁堡,灭掉东罗马帝国。伊斯兰教达到一个高峰。一五二九年伊斯兰教第一次包围维也纳;从一六四五年到一六六四年与威尼斯长期作战;一六八三年又包围维也纳。在这样长久的岁月,伊斯兰教构成对基督教的重大威胁。直到一六九九年鄂图曼帝国与奥国订立卡洛维兹条约(Treaty of Karlowitz),才不复成为欧洲的有效威胁。综计伊斯兰教从第七世纪开始到第十七世纪之威胁欧洲,前后达千年之久。我在前面说过,欧洲赤潮有退落的征兆。

可是，大病往往不是短期可以痊愈的。世界规模的任何动乱无一不是由来已久而且植根也深。这种动乱的消弭一定得从它由之而发生的根源之消弭开始。可是，它由之而发生的根源之形成既然经过相当长的时间，所以由这根源所发生的动乱之消弭也往往须要相当长的时间。世界规模的赤热症也是如此。共产世界和自由世界对敌不过五十年左右，再敌对五十年实在不算稀奇。整个东亚的形势今后也不能自外于世界的这一基本形势。推理和希冀是不同的。

古往今来，人类的历史就是有治有乱。根据齐布利兹(Victor Cherbullicz)的研究，从纪元前一千五百年到纪元后一千八百六十年止，人类所签订的和平条约不少于八千个。每个条约之订立都是为了永久和平。可是，每个条约的效力平均只有二年的寿命。中国从战国到现代的战乱之频为数也是可观的。我们殊无理由说乱世是变态，而治世是常态。我们只能说乱久望治是常态。既然大家望治，就得从根本上讲求致治的道理。

四 知识分子的责任

什么才是中国应走的道路？怎样才能使中国有个光明的远景？依照我在本书里从一开始到现在所陈示的种种，关于这些问题的解答可以浓缩成八个字：

道德，自由，民主，科学。

只有实现这四目，中国才有希望。我们要实现这四目，必须积极地努力于新的文化创建。要努力于新的文化创建，必须有健全的知识分子作努力。怎样的知识分子才算得是健全的知识分子？一个知识分子要成为一个健全的知识分子，必须同时满足两个条件：

第一注重德操;第二献身真理。

在目前的社会风气之中谈道德,不是被人讥为迂阔,就是容易被人认为虚伪。的确,在谈道德的人物中多的是这两种人。可是,我们不能因此就不要道德。有没有人因市面流行假钞票而根本不用钞票?稍一反思,现在的道德问题实在是严重。在这迷茫失绪的世界里,人事朝夕变幻多端。我们把握着什么?我们靠什么作定力?我们必须怎样才能免于失落?各种无定向的风在乱吹,一忽儿东,一忽儿西,令人何所适从?我们怎样站稳脚跟?现在,有些人在权势面前是一套,转过背来对弱小是另一套。脸谱的变换,比戏台上还要快。他们到张家是这个样子、到李家是那个样子。中间一点联贯也没有,一点共同的基本原则也没有。自己跟自己不一样。自己把自己在各种不同的应付人事的场合撕成碎片。结果,自己不见了,只剩下一张名片。这样的存在,像马路边灰尘般的存在,像汽车后面排出的烟似的存在。我们最核心的需要是始终维持自同(selfsameness),是保持内部巩固(inner solidarity),是静悄悄地作自我综合(ego-synthesis)。[17]这就需要德操作中主了。我们处身在这样一个光怪陆离的时代,要像屹立海岸的奇崖,任它风吹雨打,鱼虾相戏,狂浪拍击,我则屹立不移。坚固道德的完整,方可收敛散漫的心灵。只有照着道德原则的指标走去,才可免于掉进远远近近大大小小的鳄鱼潭。我们能否见小利而不忘大义?我们能否处贫困而不改素志?我们能否视马路上的富贵若浮云?我们能否坚持理想而不受诱惑?我们能否不把廉价的恭维当作"精神食粮"?我们能否在无端受侮辱与迫害时处之以宁静?凡此等等问题,都是知识分子常常遭遇到的问题,而且在实际中必须认真面对的。这些问题在纸上解答都是容易的,坐而论道也不太难。只有在实际的情况出现,身历其境,受到临场的考验时,才可测出一个人的德操之深浅高低。在这种虚华而又沦丧的岁月,一个知

识分子要保持道德原则，实在是难上加难。但是，功夫就在这里。

如第十四章所述，道德而无相干的知识作充足条件时是盲目的。我们处身在这个鱼龙混杂的时代，不可少的是分辨能力。据斯泰因(Maurice R. Stein)和维底奇(Arthur J. Vidich)说，[15]莎士比亚剧中描写的哈姆雷特(Hamlet)的中心性格，是到一个社会里去寻求个人的真实性。而在他所到的社会里，集体的真实性已不复能够认为没有问题了。于是，他的追寻变为寻求他个人的认同。这也就是说，他只能去找和他相同的个人，团体已经不可靠了。但是，他发现这只能藉着细心考查他与他周围之真实的和想像中的人之关系才能得到。结果，哈姆雷特发现男女人们把最光荣的仪态和角色当做真实的，尤其是把合于并保卫他们所喜爱的自我影像的人当做真实的。在《阿塞罗》(Othello)里，莎士比亚告诉大家，有些人的情感导引他们把"虚假的"自我影像和角色当做真实的，以致毁掉了他们的生命。伊亚哥(Iago)装得像是一个顾问和朋友的样子，来导引阿塞罗走入歧途。其实他充满了邪恶的动机。阿塞罗回答伊亚哥的假殷勤，而且受自己被抑压的情感之驱使、他与一个谋杀者同流，并把德士底摩纳(Desdemona)和他自己毁掉了。不过，莎士比亚细心弄明白了，阿塞罗并不止是一个谋杀者而已，他也是很神圣而高贵的。可是，莎士比亚所注意的，是这样的高贵之如朝露，阿塞罗往往表现着两面性格，他没有内在的调和。

在这个时代，伊亚哥这种脚色以形形色色的姿态出现。我担心知识分子变成阿塞罗。

际此时日，真是歧路亡羊，是非不明。是非不明，社会没有不乱的。所以清理是非是一百年大计。这件事是知识分子责无旁贷的。中国的传统一向是知识分子乃社会的南针。是非被保持在知识分子那里，而且真正的知识分子把是非之分际看得非常严重。正因此故，每次大乱过后总可保持一点命脉。清末以来，政事议

论,国家大计,也莫不以士流清议为重。行动人物有时也以知识分子的是非为是非。[19]然而,近几十年来逐渐搞倒了头。知识分子逐渐放弃自已的见地,让出自己的思想主权以行动人物的是非为是非。甚至民国初年以来知识界的若干健将,也失去独自思想的能力,以流行的意见为真理。正所以致此,说来真是话长。我现在只提出几点:第一,有些知识分子所见本来不深。不深的见解易被大众的意见声威所慑伏、所转移。第二,发言投机取巧。这种言论经不起考验。第三,在大震荡之中丧失定见,结果把是非的判断交给果决的行动人物。这是弗洛门(Eric Fromm)所说“逃离自由”[20]的一面。另外也有知识分子的是非没有完全跟着行动人物的是非走。彼等之所以如此,并非基于认知,而是以承继道统自命,抱紧圣像不放。这类人士倒是有点是非,可惜是“向后看齐”的是非。这种玄古的制式是非,很少切合当前的实际和创新文化的需要。

近几十年来,行动人物的是非和观念人物的虽然非并不是完全违离的,然而究竟是两个不同的类。关于这两个类之不同,从我在前面所指陈的行动人物和观念人物之种种不同,可以推论若干出来。真正的观念人物重理想;行动人物重实际。某一个时代,在许多不同类型的人物之中,究竟是哪一类型的人物居于导演的地位,这是各种现实情势造成的。这样的结果,我叫做“历史的偶然”。关于“历史的偶然”,我现在没有什么可说的,这只有留待别的机会去讨论。如果历史是人类的舞台,那么似乎本来就是昨天某甲登台表演,今天某乙来表演,明天又不知是谁来表演。同是搞科学工艺的,过去叫做“畴人”。这是一个不被圣化社会重视的类。可是,到了今天搞科学工艺的被叫做“专家”。“专家”几乎是人上人了。同样是弄表演艺术的,过去叫“优伶”,我们由“与倡优同蓄”这一句话可以看出他(她)们的社会地位是够低了。可是到了今天,“歌星”是被捧的对象。据说有的歌星一支曲罢所得胜过一位教授一月的薪金。

在人类历史舞台上的某一幕中,行动人物登台献演,这只好说是"时势使然"。然而,如果说行动人物的是非足为天下后世法,并且知识分子的是非也得跟着走,那就似乎有点"越界筑路"。行动人物中之最优秀的,所作所为的重点只在事功。事功上的道理局限得很。更何况有时是离题千里!行动人物的是非,揭开优美的修辞学来看,根本多属从局部的感情、利害、得失、声威要求、个人及团体的意气出发的。我不知道这些因素与知识有什么相干。然而,这些因素经过细心经营而且建构化以后,居然成为是非的标准。影响所及,似乎不是历史上一幕两幕就能过去的。

我们在知识分子之间可以很显著地看到这种影响。当梁启超的新说风靡时,当早期的陈、胡倡导的新潮澎湃时,有许多人赞同,也有不少人反对。赞同的是真诚的赞同,否则不会产生那么广大的影响。反对的也是真诚的反对,否则保守势力不会那么顽强。这种真诚,到现在似乎愈来愈微茫了。时至今日,知识分子似乎愈来愈彼此陌生,而且互相怀疑彼此的动机。[41]若干知识分子之狂热追求个人的煌大,远甚于追求真理。彼等一般的对个人声名的饥渴,远甚于对真理的饥渴。于是,知识方面的工作被用为达到这类目标的手段。评论往往变成捧或骂的化身。未羼入私人因素的文字实在难逢。现代生活日重享受,彼此之间的竞争不易避免。个人的现实需求挤走了对无关利害的客观真理之追求。这一趋势,把人们的思路引向一条死巷子:一切思想言论几乎已无客观效准可言。一切思想言论都依利益或人事关系来解释。只要是在同一条线上的,便捧入九天之上;只要不是在同一条线上的,便踩入九地之下。彼此的语言不通,彼此不了解,也不求了解。各人努力的方向像光线的漫射。彼此努力的成果流失在相互的抵消中。几十年来现实权利争夺所铸成的意识型模已在知识分子之间隐约可见。现今的若干知识分子一般的把个人或团体的情绪当真理,把

一时流行的意见当是非的准绳，而思想则随着流行的音乐打转。所以，知识界成为一个失血的人。他除了制造大量的统计数字以外，剥落了昔日的光和热，更未能给人以新的展望。

社会总要有些知识分子来累积，保存，再制，并传授知识。知识分子是一般地失落了。要救起知识分子的还只有知识分子自己。每个人有而且只有一个一生。这一个一生极容易自己浪费或被别人浪费掉了。无论是自己浪费或被别人浪费掉了，既已逝矣，即永不再来了。回顾这几十年来，在时代的大波动中，比起别国的知识分子，中国知识分子的浪费委实是太多太大了。人生不能仅靠反什么而活。只有积极的努力所产生的积极成果才能在当今之世发生自救救人的真实作用。就知识分子而论，努力于知识和真理的探求是中心的任务。从一长远的过程和根本的培养来说，一个社会文化还有什么比知识和真理更重要呢？然而，我们必须认识清楚，真理是吃素的。当财富太多时，真理就逃走了。当权势临头时，真理就远避了。财富可以购买金山，但买不来一条定律。权势可以使人在它面前谄笑，可以使人在它面前歌颂，可以使人在它面前屈膝，但是制造不出真理。一切靠权势支持的“真理”都是可疑的。一切从权势里分泌出来的“真理”更属可疑。权势可以毁灭人的身体，但是毁灭不了真理。有而且只有这样的真理才是值得我们追求的。古往今来，献身追求真理的人，常能和寂寞为友。真理是轻微的声音，他要诉说于清醒的心灵。太好热闹，不甘寂寞的人，周旋在鸡尾酒会里，听一片喧笑，到哪里去找到真理的踪影？真理不靠权威成长。大众的起哄只有把真理吓跑了。牛顿定律不产生于群众大会。爱因斯坦的相对论并非集体创作。罗素的哲学更不是遵照什么路线走出来的。独自的探索，是通向真理的幽径。多数的协作和讨论可以给人启发，但最后的吸收和创造，还是着落到个人的独自思考。

从人类望治的心情来说,动乱是和平致治的最大障碍。至少从理知的自由主义的观点来看,专制制度是自由的创建自由文化的一大枷锁。但是,如前所述,世界的赤热症不是一下子治得好的。中国所患赤热症又是世界赤热症的一个区域。中国不仅是世界赤热症的一个区域,而且是一个发高烧的区域。这种大病,不是古方草药可治,也不是仅用普通外科手术可治。治这种奇症的特效药世界还未发明。世界有心人士正在苦心焦虑来发明这种药。这种药之难于发明,系因它必须能内外兼治。这也就是说,这种药除了能用于外科,还必须能够用来医治心灵。就我的了解,在医治赤热症上,医治心灵尤为重要。可是,这种药还很少——虽然宗教可能代替一部分。世界现在缺少这种药,所以在面对病症时,在观念思想上总显得缺少活力。维特夫哥(Karl A. Wittfogel)说:"你不能拿无何有来对抗什么东西。在一个危机的时代,任何思想的真空,正像任何权力真空一样,足以招致灾害。"[42]他是抓住了这个问题的要点。

海耶克也很关心这个问题。他说:

在为获得世界人民的道德支持的奋斗里,西方人自己缺乏坚定的信持,因此使西方世界陷于重大不利之中。西方知识界的领袖们的心情长久以来一直是对于西方的原理原则感到幻灭了。他们轻蔑西方的成就,并且一心一意要创造"较好的世界"。西方人士自己的心情如此,我们就不要希望别人跟着我们跑了。如果我们在目前世界观念的大冲斗中想要获致成功,那么我们首先必须知道我们信持的是什么。如果我们要不随风飘摇的话,那么我们心中也得明白我们所要保持的是什么。我们与别的人民发生关系时也必须将我们的理想明白说出。时至

> 今日，我们的外交政策上的问题，主要就是我们的政治哲学能否胜过别人的问题。而且，我们的生存端赖我们能否在一个共同理想之下集结世界足够坚强的部分。[23]

在西方世界，同样有理想虚渺的问题。所不同的，是西方世界的学人不粉饰自己，正视问题，而且提出来认真地讨论。

然而，这并不是说，我们要提出一个文化理想，就是自创一个什么意底牢结，或者是关起门来为世界设计一个什么"蓝图"。这个时代已到尾声了。[24]我们要树立一个文化理想，有人的普遍价值之实现作远景，有现成的科学知识和技术可资利用。关于这方面的种种，已经蕴涵在前面几章的讨论里了。

就中国的社会文化所出的大病症来说，中国的知识分子首当其冲。既然中国知识分子首当其冲，于是有必要也有义务在世界的配景之中来研究这类问题。中国的问题既然根本是出在社会文化上，于是要解决这个问题也只有在根本上从社会文化的创建着手。这里所说创建社会文化，就是从头创建一个适于大家生存和发展的现代文化。我们需要从**目的社会**(telocratic society)走向波柏尔(K. Popper)所说的**开放社会**(open society)。在这样的社会文化里，我们的思想和行为，不再受无谓的前例，禁忌，复杂意结，人身神话等等的束缚；而是以合于人生的德目及理知为指归。一谈到这些问题，事体就大了，端绪就多了，可努力的方向就多了。首先，我们在从事这一金字塔式的工作时，我们的胸襟必须是"为万世开太平"而铺路。我们希望透过自由文化的默运力，中国终于能够消解目前的种种暴戾之气，而出现一个重道德、有自由、行民主的境象。就知识分子来说，还有什么事比这更值得做？还有什么工作比这更巨大？还有什么境界比这更开阔？照我看来，将我们的才智和努力安置在这一配景之中，我们就会觉得人生有了意

义,人生有了价值,人生有了确实的目的。

当然,从事社会文化的创建,正同从事一切根本之图一样,收效是比较缓慢的,但确会宏大让一切短视的现实主义远离我们。我们应须走一条冗长的路。除了这一条远路以外,别无近路可抄,也无近功可图。曾国藩说:"天下之事,有其功必有其效。功未至而求效之遽臻,则妄矣。"㉕孟轲说:

> ……今之欲王者,犹七年之病,求三年之艾也。苟为不畜,终身不得。……㉖

七年之病,需求三年之艾。百年大病,最少需求三十年之艾。

* * *

注 解

❶ *Time*, May 21, 1965.

❷ F. A. Hayek, The Intellectuals and Socialism, in *The Intellectuals*, edited by George B. de Huszar, Illinois, 1960, p. 372.

❸ Eric Hoffer, *The True Believer*, 1958, p. 15, Men of Words.

❹ 陈伯庄《卅年存稿》,香港,一九五九年《二张论》。

❺ 我在这儿把"观念人物"和"行动人物"分开,是把二者当作两种造型来处理。这样的处理有许多方便,虽然同时也有许多不方便。在无法两全的情形之下,我取前者而舍后者。在实际上,这里也有四种排列组合。以甘地为例,他固然是观念人物,但也有行动,所以也算得是行动人物。

❻ 同❸,p. 17. The Practical Men of Action.

❼ 同❸,p. 15, Men of Words.

❽ Talcott Parsons, *The Social System*, Illinois, 1951, p. 39.

❾ Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Illinois, 1959, p. 136.

❿ R. M. MacIVER, *The Ramparts We Guard*, New York, 1952, Ⅸ, Ⅹ.

⑪ 同⑩,pp. 84 85。

⑫ 我们看尤国新所说的:

抗战戡乱对于国家最大的戕害,在于中产阶级之没落。中产阶级是社会的中坚。这些人过去都有退路,是以有所不为——大不了"回家吃老米",所以能够辨是非,全气节。抗战以后,情形不变。在政治方面本来是玩票的,现在一一下海了;等到避地来台,这情形越发严重,简直像海洋中的溺者,手中扳持的那块木板,将与生命一同存在,永不肯放手的了。在此情况下,一切一切只是为了生存。所谓气节,尊严,都变成次要的了。(《春秋》一九六五年第三卷第一期。标点符号稍有改动。)

这一段话说出了大部分知识分子的真相。我看了有空谷足音之感。我父执那一辈的读书人是坐在家里,要出外作事的话必须等着有人来请。若他是一个"名士",那更须有人来三顾茅庐。现在,当一名大学教授,多半还得托人说项,并且还要"审查资格"。台湾外县的中学老师被校长先生视同"属员"。他的一张聘书掌握着老师一家人的生命线。这是怎样的一种社会变化!又是多么可叹!

⑬ F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Postscript, p. 409.

我不认为"武断式的理性主义"是完全没有语病的一个名词。不过,这个名词颇能传达法国大革命时的心理气氛,所以我还是有条件地用了。

⑫ Consult A. J. Grant and Harold Temperley, *Europe in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (1789—1950), Part Ⅵ, Chapter ⅩⅩⅩⅢ.

⑮ Adrienne Koch, *Philosophy in a Time of Crisis*, New York, 1959, p. 362.

⑯ 丁博均《无防备的瞬间》,载《文星》,台北,九一期。

⑰ 方范的思想只问应然,不管实然。认知的思想只问实然,不管应然。前者没有真值;后者有真值(truth-value)。前者形成道德价值;后者形成科学知识。

⑱ 上面的例子,引自周鲸文《风暴十年》,香港一九六二年第三版第六章,《不断的斗争》。

⑲ 同⑱,第十一章,《民主自由的绞刑》。

⑳ Erik Homburger Erikson, *The Problem of Ego Identity*, in *Identity and*

Anxiety, edited by Maurice R. Stein, Arthur J. Vidich and Daavid Manning White, 1962.

㉑ 同注⑳，Maurice R. Stein and Arthur J. Vidich, *Identity and History: An Overview*。

㉒ 如果一个人既是知识分子又是行动人物，那么他应以知识分子为重。这样方不致迷失在现实的混乱中。

㉓ Erich Fromm, *Escape from Freedom*, New York, 1958。

在长期混乱的时代，人陷于不定的情况之中时，即令是珍爱自由的人，也难免放弃自由而照着强制的规定行事。

㉔ F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, The University of Chicago Press, 1960, p. 2.

㉕《曾文正公全集》，台北版，页四七九。

㉑《孟子·离娄章句》上。

附录一

读殷海光著《中国文化的展望》

许倬云

殷先生这部书是检讨中国在传统文化转变到近代文化过程的著作。这部书的英文名字是 *Reappraisal of Cultural Change in Modern China*，事实上比中文的书名切题得多。在近年来讨论中国文化转变的著作中，殷先生的这一部书算得上是上乘作品之一。而且殷先生虽然不专治文化人类学，他对文化人类学显然有深刻的认识，因此他能够以文化人类学的许多观念，作为考察在中国人口中文化改变的现象，其观察的深度远不是一般浮光掠影的讨论可以比拟。

殷先生首先提出"天朝型模的世界观"作为传统中国文化的基本性质，他以为中国文化是自我中心的，而且不愿以平等看待外国。（原著三—五页）更详细一些，他引用了 Arthur F. Wright 的分析，指出十九世纪中国文化的自我影像为：(1) 中国广土众民，并且是位居平地中央的国家，上覆苍穹。(2) 中国不独在地理上位于地球中央，而且在文化上也是如此。中国的文字、道德、礼仪、制度，无一不优于四夷。(3) 中国是政治的中心。万方来朝，四夷宾服。(4) 中国物产丰饶，经济自足，无待外求，所以也就少与人通商。(5) 好古，并且圣化自己。中国的道德原则对于一切人民都有效。古圣先贤的言行堪足为后世法。好古是第一要务。（原著七页）接下去，他又引用了 Earl Swisher 对十九世纪的中国知识分子的

评语。基本上是和 Wright 所说相通的。(原著十一十一页)

于是殷先生导引出一个结论,认为"中国自第十四世纪中叶至第二十世纪初叶,一直是在传统之中生活着。文化的变迁相当缓慢,在这一个阶段,中国文化逐渐形成了一个自定体系(Homeostatic system)。"(十一页)

细读原书上下文,我们看不见"由十四世纪"到二十世纪的证明。诚然,明清的社会变迁较少,讨论此一问题,仍须有其推演的过程。结论的正确不能掩盖讨论过程的欠谨严。再说到"自定体系"这一辞,殷先生在第一章注一九中说明了其定义是"许许多多相互关联的社会现象之间的某种平衡。这种平衡可以是明显的,也可以是隐伏的;可以是静态的,也可以是动态的"。(二二页)其中并不像正文隐含的意义,只是静止的。这种正文与注解含意有距离的用辞方式,颇涉误解。

第二章是"什么是文化"? 殷先生在说明自己客观认知的态度后,即将大量的篇幅用于引述 A. H. Kroeber 和 Clyde Kluckohn 合著 *Culture, A Critical Review of Concepts and Definitions* 一书中的许多定义。这一部分长达十一页,不免予人冗杂之感。不过,他归纳的几点文化定义,则甚为可喜:(1) 文化本身之中无所谓"好的"或"坏的";(2) 文化包括各种层位,却非物质和精神的两分法可以肆应;(3) 文化不限于所谓文明人;(4) 文化常在变动之中;(5) 价值观念是文化构成的必要条件;(6) 文化与文化价值是相对的。(三九一四一页)殷先生似乎把那本书最后达到的六个文化定义(*Culture*)作了过简的简化,甚至把原作者重视的① 一致性② 不可分割性及③ 历史性,全弃之不顾。根据他自己的定义,殷先生又提出几个文化的重要概念:文化的变迁,其中又必有濡化过程中文化价值的移接,而这一过程又产生了对参与者的性格的影响,造成性格冲突及焦虑彷徨。(四三—五五页)另一个概念是

文化变迁阶段中所产生的本土运动，不过殷先生把本土运动只简单地区划为存续性的拒绝外来文化与同化式的吸收外来文化二大类，言下之意又颇以为前者不当，而以后者为健康，甚至认为在发动之初，后者固难免“反偶像的、浪漫的和有扫荡性的，但却富于冲力”，致憾于在中国缺乏“文化分子之比较精密的，多少有计划的和有意识的努力，来建造适合基本要求的文化”。（五六页）似乎殷先生把本土运动分为这种对立的两分法，造成了他对第二类的偏袒，却又期待着“有计划”和“有意识”的努力。我们以为本土运动应该具有更多的类型，本刊上一期李亦园的《东南亚华侨的本土运动》（《思与言》三卷六期三四页）即将 Ralph Linton 与 Anthony Wallace 的分类，合并为（一）以传统文化为重整目标；（二）以外来文化为重整目标及（三）以乌托邦为目标的三大类，每一类下又分为巫术的与理性的两个分类，合成六个类型。殷先生只认明了巫术的以传统文化为目标及理性的以外来文化为目标两种，遂不能避免其中的偏倚和褒贬。至于殷先生所用“有计划的”一辞，甚易引起疑问：谁做这个计划？计划的目标是什么？如何保证“计划”的实现？在原作者意中，也许这个计划人应是知识分子的思想家（参看第十五章）。不过任何提出主张的人岂不都曾经自己“有计划”“有意识”的思考？像原书使用的这一类句法，恐怕往往就会为自己造成“舍我其谁”的使命感。使命感加上两分法最易滋生出独断的精神。

由第三章还提出了“文化的罗聚形态”、“文化的特征”、“文化价值与生物逻辑过分违离问题”、“文化对文化的倚赖”、“历史与文化”、“文化繁复化”、“文化理想与文化现实”、“文化与价值”、“文化的普同基础和特殊形色”和“文化所在的层次、原料和功能”诸节（原书五六—八五页），内容都为通俗性地解释文化内容各部分之功能关系，甚为明白。不过，殷先生还可以再进一步地申讨，让读

者了解，究竟文化中的功能关系是可以打破的？抑是倚伏甚切不易改变的？我们在正文中往往发觉殷先生自觉地要指明前者，却又不免徘徊于两者之间。同时，殷先生在讨论历史与文化时，也没有把历史作为人类过去的活动看待，把历史与作为一种学科的史学混淆了，于是纠缠在“历史是不是科学”的细节上，甚至最后只有用指斥历史论者为“依带情绪的价值判断”（七二页），其单纯指责的方法甚不足服辩论对方之心。

第四章用于讨论“近代中国文化的基线”，殷先生揭橥了“家”作为一切的根本，再指出以人为中心的中国社会是 Tonnies 所称的通体社会。社会的层级，则依贫乏资源的经济，把家的父子关系投射到君臣之间，士绅与农民之间。“我族中心主义”则为世界观的基点，殷先生又指出长期的孤立与隔离，使中国人未受于外界的刺戟，不利于产生新的文化特征。一切规范都在和光同尘的要求下趋于一致。权威的型态，则以长老至上为原则，配合上地位与“声威要求”，礼化和结构遂合而为一。末了殷先生还提到男女的不平等（九一——一四三页）。上述各节，在原书中列为平行的若干章节，其实，只需把“家”和通体社会两观念提出，已足够统摄所有后面诸点，因为后面诸点事实上是通体社会定义中的各个部分。若把次元的特性与基本的定义等量齐观，有时易涉层次的混淆。至于“我族中心主义”一点，前面第一章即已提过，毋须再提；“男女不平等”则似乎不能算是重要的基线，至少与其他诸基线难有联带关系。

第五章的主题是“中国社会文化的激变”，殷先生首先提出家庭的规模缩小了，功能简化了，结构也改变了。（一四九——一五〇页）中国文化价值系统的核心儒家体系——殷先生所谓的“孔制”也崩溃了（一五三页），留下一个真空。于是而有种种的本土运动（一六一页）。原书列举的本土运动，包括三元里事件（一六四页）、

义和团运动（一六五页）和五四运动（一七二页）。接下去，原书用了十余页的篇幅，专来讨论五四运动的前因后果，而且也指出了“五四运动的声势大过它的实质，五四运动的光焰大过它的成就”，思想缺乏核心，领袖也欠成熟，于是这个运动所代表的“吸收式的本土运动”挡不住风狂雨暴的摧残。（一七二——一八六页）这一章的末一节是讨论世代间的冲突，殷先生用文化变迁的观点说明了中国文化基线上长老权威，与 Mead 指陈文化变迁中常见的代间紧张，两者相加使中国的世代间冲突尤见尖锐。（一八七——一九三页）这是一段心平气和的讨论，可惜放在长长一段论五四运动的部分之后，读者颇不免觉得前后有失呼应。

第六章讨论中化与西化的辩论，指出中国知识分子在思想真空下的易变和分歧。（一九七一二〇三页）这一章寥寥数页，不甚能独立，倒不如作为第七章“保守的趋向及其批评”的前言，似更妥切。在第七章中，殷先生介绍了倭仁一派的守旧理论及清末反对变法的一般空气。接着，原书把保守主义者分为国粹派及义理派，也提到借重西方哲学的现代理学派（二一八—二三〇页），其实，原书为“国粹派”所举的例子——讽刺吴大澂的《渡辽将军歌》，并不足以描绘“中国样样好”的态度。若换一个宣传中医理论的例子，也许可更接近作者的原来目的。在讨论“保守主义的基本观念”时，殷先生又一次地提出① 夏夷之防② 中国文化优于外邦③ 祖制不可违诸点（二三〇—二三四页），予人以老话再三重复之感。

殷先生用 Hayek 对保守主义者的分析，许多保守的特征加以批评（二三四一二四六页），由此原书又讨论到保守主义的社会功能，认为保守主义可持的理由不多，却有颇多的原因。第一是维持社会文化的稳定，第二是以退返应付挫折和紧张，第三是革命的疲惫，第四是保守的再结合（二四七—二五〇页）。不过原作者用“理由”和“原因”来作为两种不同的解释时，似乎有褒理由、贬原因之

嫌，犯了感情用事的毛病。

第八章是“自由主义的趋向”，殷先生在章首慨叹于自由主义在中国是先天既不足，后天又失调（二五五页）。接着，他列出六种性质作为自由主义的标准：(1) 抨孔；(2) 提倡科学；(3) 追求民主；(4) 好尚自由；(5) 倾向进步；(6) 用白话文。凡六条中居其四者，殷先生就把他列入自由主义栏中（二五七页）。结果，殷先生选择了严复、谭嗣同、梁启超、吴虞、胡适及吴稚晖，逐个加以讨论。（二五七—三二四页）我们对于上述六枝标竿中的第一和第六两款颇以为不能与其他四款相提并论。抨孔已成风气后，参加抨孔行列只是一种时尚，谈不上对权威的批评。用白话文更只是枝节，不足以为自由精神的代表。总之，这两款是有时代限制性及文化特殊性的，与另外四款实不宜于混淆在一起。

在第九章“西化的主张”中，殷先生以为自由的倾向与西化的主张大部分是相同的，但是究竟有不同的重点，因之仍须分别讨论。他列举了若干西化主张的代表人物。首先是胡适，认为东方并没有足以傲视西方的精神文明，殷先生也指出了东方精神与西方物质文明两方的不同。殷先生认为胡适要叫中国自认不行，要叫中国人甘心学别人，他自然不免会被注重面子的人所反对（三三二—三四八页）。

另一个主张西化的人物是陈序经，殷先生显然不同意陈氏用“进步”为单纯尺度来衡量中西文化的轻重长短，可是接受了陈氏以为西化乃是现代大势所趋的看法（三四八—三五七页）。

殷先生偶尔讨论全盘西化有否必要及全盘西化有否可能，殷先生认为西方文化有其极高的价值，如科学；但亦已有衰象，例如原始的冲动，货物化不近人情，受工艺技术的控制等等。他因此认为西方人实在也已经对西方文化失去了信心。对于第二个问题，殷先生也认为不可能把中国文化完全洗去后涂上西方文化（三五

七一三六六页)。

很自然的,殷先生要检讨"中体西用"的理论,在第十章中,他指出张之洞代表了中国文化对西方文化的冲击的反应(三六九一三七六页)。殷先生的批评则认为体与用根本不能分开(三七六一三八一页),其能够造成广大影响的原因,除了梁启超的"学问饥荒"外,还须归之于面临文化濡化时兼收并蓄的"综摄作用"(三八二一三八三页)。殷先生又继续指出的两点:中国人对自己文化的面子及中国人折衷的习惯;事实上都可归属于上述的"综摄作用"下(三八三一三八四页),这是原书经常出现的毛病,把不同层次的分析等量齐观,排成若干平行的条款。

第十一章是"现代化的问题"。殷先生很正确地先指出中国与西方文化的接触只是西方近代文化扩张过程中许多遭遇战之一而已。他并且选择了伊斯兰文化、印度文化及日本文化的反应与遭际以比较中国的近代命运。他的结论认为,西方的科学与现代观念甚为可欲,但非西方人并不需要西方的警棒(三九三一四〇六页),在检讨中国近代化过程时,殷先生指明了中国由实用目的的吸收逐渐进展至制度的改变,而最后则为吸收基本的价值及伦理规范(四〇七一四二八页)。殷先生正确地把中国现代化简化为俗世化与革新二种程序(四二九页),并且提出两个条件:革新的领导人物及有弹性的社会系统(四三〇一四三一页)。更把一切归结为"科学"。(四三一页)他以为古希腊人的科学思想非其他文化可与比拟,而中国文化则有泛政治主义与泛道德主义支配着,价值系统中缺乏"求真"的精神(四三一一四三九页)。

第十二章"民主与自由"是殷先生对自由的重要分析。殷先生认为民主与自由是两种不同的东西,其历史的发展却不能截然划分(四四一页),不过殷先生把自由与民主配合成四种可能的正反组合,以为居然还有"有民主而少自由"的制度,则似乎把形式上的

假民主当了真，也忽略了自由必须靠表现个人意志的民主来维护（四四三—四四四页）。殷先生在比较民主的优点时，即于“数头而不必砍头”之外，提出“民主政制比较接近自由”，于“民主政制能使大家热心公共事务”之外，提出“镇制权的使用受到限制”（四四四—四五七页），其中第二、第四两点即在说明自由之受民主保障。若然，殷先生把民主自由作正反四种组合，不免犯了纯粹形式主义的毛病。

在讨论了一大堆各种型态的民主制度及民主制度与专政的比较后，殷先生又回到了民主问题，认为在“消极方面”应尊重人权，在“积极方面”却又揭出所谓“原子事实”（四六六—四七〇页），以为每个成年人内心深处的“自我发展与自我完成”会保证民主的实现。殷先生在后一点上，显然把自己的信仰当作了事实，显然忘记了人类性格的可塑性及现代专制政权发展得很有效的技巧——例如洗脑。殷先生列引了一串特质，Oppenheim 认为是自由的定义：(1) 选择的自由；(2) 自由的感觉；(3) 自由行动；(4) 自由即自决；(5) 自由乃一应享人权；(6) 新自由。（四七六—四七八页）然而，我们再度的感觉殷先生的“择要”又重复杂出，例如(1)之与(4)！在引用 Popper 对自由的定义及 Hayek 对自由的解释之后，殷先生又指出自由与权威之关系，认为权威对人类是“必要的恶”，却应该越少越好(四七九—四九〇页)。殷先生的话是不错的，可是他没有清楚地说明为什么权威是“必要的恶”，而最小可以小到何种地步，才既不致有害，又可以符合“必要”的定义。于此殷先生的解释颇涉空泛。

第十三章“世界的风暴”，主要用于讨论当代共产集团的弊病，也讨论了这个问题与近代亚非各地的民族主义。他并且指出这些灾害中包括泛政治主义及为目的不择手段。不过殷先生又乐观地把自己的信念作为预测的依据，认为狂澜已在退落，而且宣称“历

史在自由的一边”。他的乐观也许会造成大众的松懈——但愿这只是杞人忧天！

第十四章是“道德的重建”，殷先生显然尽力想找出一些新的道德项目，作为行为的准绳，挽救社会成员的脱轨之苦（五〇一——五〇三页）。殷先生对民国初年陈序经一类人物一笔抹煞传统道德，作了很公平的批评（五〇四—五〇五页），然后又把传统道德项目，亦即儒家的项目，逐一检讨，指责其中的阶级性、重男轻女、愚民、独断、泛孝主义及轻视实务（五〇六—五一九页）。可是在他想要重建的道德项目中依然承认了儒家所重视的信德、人格完整，四毋的客观，与面临义利的不苟（五一九—五二一页）。在此等处，我们佩服殷先生分析与客观的态度，同时也不免对前节指责儒家道德项目时所用的普称语义有所遗憾。但是无论如何，我们同意殷先生把道德伦范作为文化界与生物间的分野（五二六—五二九页）。殷先生自己提出的新方向是“科学的人本主义”，其项目则是自由、平等、幸福、友善、正义、合作、增进人群利乐，以及尊重个人的生命与尊严，而提出“爱”为最基本的出发点（五三七页）。我们对这一个理想高举双手赞成，而且为此向殷先生致敬。

最后一章是“知识分子的责任”，殷先生把知识分子称为“时代的眼睛”，显然意指知识分子是文化的开创者与批评者（五四三—五四四页），是大多数人的领导者。殷先生慨叹中国知识分子的失落，面把原因归之于：(1) 与传统脱节；(2) 与社会及家庭脱节；(3) 与经济来源脱节；(4) 与现实统治结构及行动人物脱节（五四六页）。殷先生把领导群众的人物分为观念之士与行动人物两类，可是称两者在想法及性格形成均有根本的差异（五四九页）；另一方面，殷先生却又承认两者是“造型”，其中还有四种不同的组合，例如甘地即既是行动人物又是观念人物（五七三页注⑤）。在正文中，殷先生事实上并不仅以二者为“造型”，硬是把两者作为对立的

两分,而且对于行动人物有贬无褒,对于观念人物有褒无贬。正文中某一名辞的用法与注中所给定义不相应,似乎是原书常犯的毛病。其实,如果只有观念人物的创念,没有观念人物兼行动人物的普及化,与行动人物的实现理想,观念人物的意念岂非将永远是一团书斋中的议论,甚至只不过是脑海中的空想。殷先生自己是观念人物的典型,却忘了曾指责过传统儒家道德项目的"轻视实务",忘了中国知识分子的毛病有一部分是"与社会脱节"(五四六页)。若是忘了知识分子是群众中的一分子,知识分子将永远只务空谈。因此在殷先生提出"道德"、"自由"、"民主"与"科学"八个字的解答时,我们认为健全知识分子的条件将不仅限于"注重德操"及"献身真理"二款(五六六页),知识分子还必须走出士大夫的象牙塔。只有参加在社会之中,知识分子的创新与批评才是有着落的。医治心灵是要紧的(五七一页),但是,愿医治心灵的人也走出书房听一听街头巷尾的心声,再诊断究竟生了些什么毛病。

总评全书:优点在见解精辟,分析彻底,行文也极称雄辩。以哲学家而能使用文化人类学及社会学的观念作科际整合的实践,尤属难能可贵。缺点中最严重者为忽视文化的时间深度,只划分为过去(传统)与现在两个平面。其次的小毛病则如全书太过冗长,颇多辞费;语句太过西化,使读者有先懂了英文,才能卒读之感。加在括弧中的英文太多,如"大致"二字,人人能懂,不须再加上 Roughly 七个字母子后。有些辞句,如"有而且只有",成为用熟了的套语,失去了原有精确的意义,例如"每个人有而且只有一个一生"是有意义的;而"有而且只有在相对短暂的时间以内人可以忍受紧张",就显得意义累赘了。然而小瑕不掩大瑜,这是一部好书,值得关切中国文化命运的人好好地读,好好地想。

——原载于一九六六年五月十五日《思与言》杂志四卷一期

附录二

有关《中国文化的展望》的几个问题

——并答许倬云先生

殷海光

一

我著作的《中国文化的展望》一书在今年一月一日出版后，我从三种方式收到反应：第一，口头的表示；第二，私人的通信；第三，公开发表的评论。公开发表的评论，截至我执笔写这篇文字的此刻为止，我接触到的有二篇，一篇是金耀基先生写的《殷海光新著〈中国文化的展望〉我评》；另一篇是许倬云先生写的《读殷海光著〈中国文化的展望〉》，载在《思与言》第四卷第一期。全文因不在台湾发表，一般读者不易获读。如果我在这里和他讨论，那么一般读者将不知我究何所指。我现在要提出讨论的，是许先生的这篇评论。

二

一个社会的学术及思想要有进步，必须有健全的书评制度。换句话说，健全的书评制度，可以有助于一个社会的学术及思想之

进步。我们要建立健全的书评制度,写书评的士人,除了必须具有相干部门的学术及思想训练以外,必须心思单纯。这里所说"心思单纯",意即作书评的士人至少正在作书评的时候,除了学术上的问题以外,不搀进任何杂念。许倬云先生的这篇书评,庶几近之。虽然,就严格书评的标准来衡断,他所说本书是"上乘作品之一"、"高举双手赞成"、"小瑕不掩大瑜"、"好书"等等词藻也可以不必要。

三

许倬云先生(为表示消掉人身关系起见,以下一概称作"评者")对《中国文化的展望》一书所作论评条目可以分作下列三类:

第一,对本书所作指摘,指摘得正是的——或者,至少,我认为指摘得正是的。

第二,未能确定为说得正是的或正不是的。或者,根据甲标准来说对而根据乙标准来说不对的。

第三,误解了的;或者,必须作进一步分析的说明的。

对于这类的情形,我的处理方式如下:

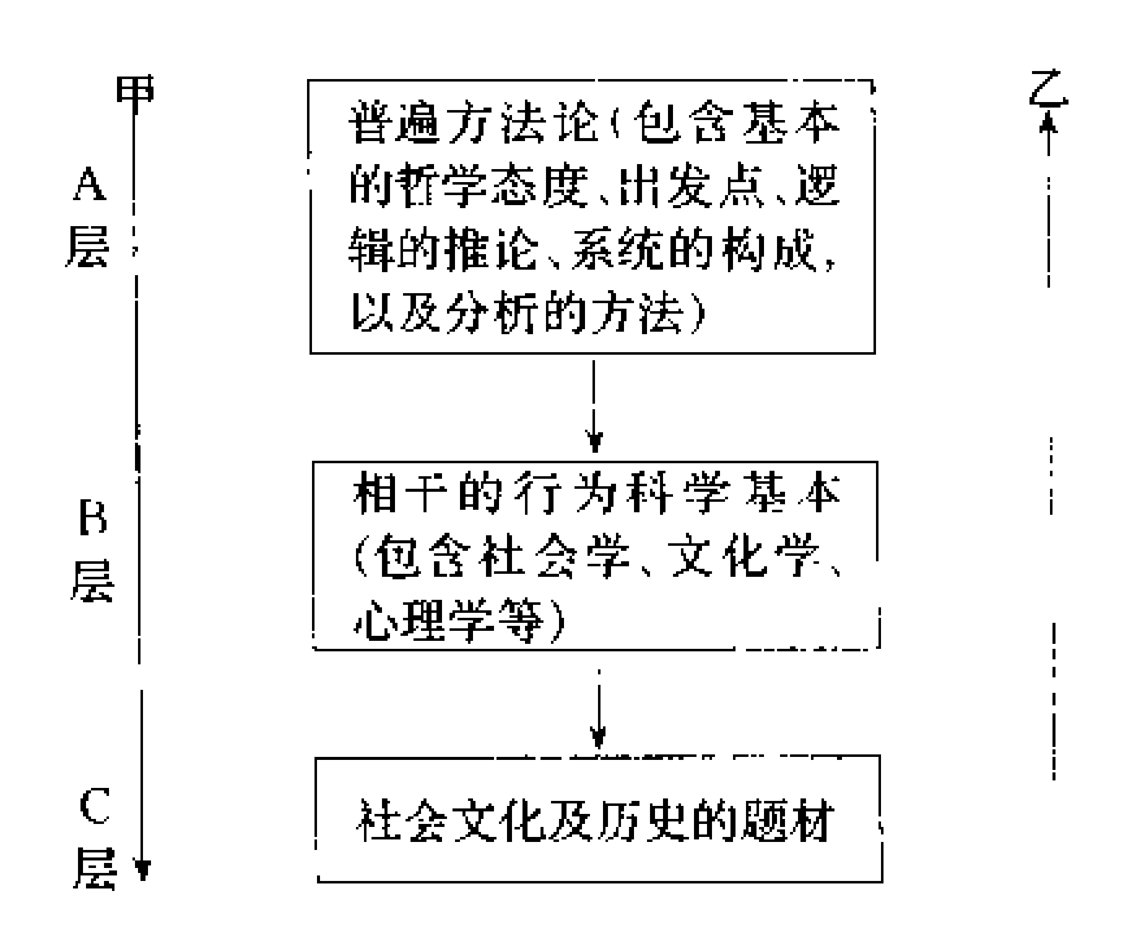
a. 既然指摘的正是,除非正碰到必要的情形,我不作进一步的分析。

b. 既然未能确定为说得正是的或正不是的,我认为无从讨论。这类的问题在学术范围里很是不少的。如果我们有兴趣讨论它们,那么只好留待别的机会。

c. 对于误解了的或必须作进一步分析的说明情形,我认为可以提出讨论。我在本文所涉,主要是以这为范围。不过,即令是这一类的,我的讨论也只以我认为重要的为限。

四

任何评者和有兴趣的读者如果要能对本书有比较深彻的了解，必须明了它的建构程序。我现在将本书的建构程序用图解表示出来：



这个图解所示的，可以从甲及乙两个对反的方向观察和运用。第一，如果一个人已经有相当的哲学训练和相干的行为科学的基本知识，那么他可以"俯冲而下"，运用这些"本钱"来选取、组织并说明社会文化及历史的题材。这是走图解里箭头（甲）所示的程序。走这个程序的人，有它易犯的危险：如果他的哲学态度和出发点是空泛的，那么他从根就不会有结果：除了涂画出如穆勒斯(C. Wright Mills)所说"混乱的空词"(confused verbiage)来淆惑视听以外，终究一无真实的认知果实可得。然而，如果他的哲学态度和出发点趋向于实在，例如他一开始就采取经验哲学，那么他一开始就会因对经验知识有一种紧迫感而吸收并运用经验知识来光照社会文化及历史的题材。顺着这条途径下去，我们可能一开始眼

睛就是亮的,看得清全盘局势和事象的底里。这样一来,既可减少暗中摸索之苦,又可比较容易获致可靠的果实。第二,像一般的情形一样,如果一个人从"材料"的搜求入手,那么他可能到达的等级有三:一、停止在搜求的"材料"这一层次上。在这个层次上的研究者常视理论的说明为空谈。停止在这个层次的人,虽然常常视野狭小,而且所见不深,但努力往往不致落空——他可以做个不坏的档案管理员,或是揣摸字句的考据之士。二、从搜求材料这个层次更上一个层次,即是拿相干的行为科学知识来光照材料。三、从此更上一层楼,他正式地或非正式地定出他所据以出发的一般方法学的设准,从而稳固他的研究程序,度量他的结论的可靠程度。这是走的图解里箭头(乙)所示的程序。我在本书中所走的路线是顺着图解里箭头(甲)所示的程序的。任何人如果要对本书有所评论,我希望他首先了解我据以建构本书的这个程序。

五

如第三节c条所说,我在本文所涉,主要是以评者对于本书的误解或必须作进一步分析的说明,同时又是我认为重要的地方。关于这一方面的问题,我将分作以后的几目来讨论。

A 关于文化的"时间深度"问题

评者说本书"缺点中最严重者为忽视文化的时间深度,只划分为过去(传统)与现在两个平面"。乍闻此语,几乎使我惊出了一身冷汗。我的为学和思考,甚至作人和交友,都缺乏时间深度的意识。我很少有"联续的意识"。一个人的观念和思想及知识成长,相当地受他的教育过程与环境的约制。我在进入大学的时候,究习逻辑和知识理论,当时深受我的老师金岳霖先生的熏陶。他说

逻辑和知识理论是历史性的东西。他讲学时有一句口头禅，他动不动说："我要把这个问题放在平面来看。"我的思想模式深深受这句话的影响。于是，二十多年来，我一运思，总是容易想到抽象的、普遍的、形式的和系统化的次元上去；而对于具体的、特殊的、个别的有元、多少总有意或无意存着轻忽的态度。当然，我并非不知后者对于历史研究之重要。可是，我在接触历史材料时，也往往要把它放在理论的架构之中，我才放心。不过，这种作法，要既不成为"材料的贫血症"又不流于空泛的"理论迷"，是一件不易实现的企图。一个人小的错误自己容易看出，大的错误自己就很难看出；枝节的错误自己容易看出，基本的毛病自己便很难看出。比如说，我为学由于顺着"平面主义"的路线发展，于是总有意无意拒绝读文学创作。可是，我自己一直未曾自觉到这一基本毛病——如果算是毛病的话。"旁观者清"，后来，经过林毓生先生明白指出，我才恍然大悟。可是，二十多年却一飘就过了。现在，评者说我"忽视文化的时间深度"，这可以算是对我作这类批评的第二次。这类批评，对我在思究有关历史和文化的问题时，确实有着警惕的作用。

不过，如果特定地就本书所指涉的"时间深度"而论，似乎并不发生评者所提出的这种缺失。因为，本书并未指涉"'由十四世纪'到二十世纪"这么长的"时间深度"。我在本书的"序言"的头一句话说得清清楚楚："这本书的主题是论列中国近百余年来的社会文化对西方文化冲击的反应。"当然，这里蕴涵着对于历史和社会文化发展的处理问题。波拉克（F. Pollock）和梅特兰（F. W. Maitland）有名的警语说："任何人企图述说历史中的一个事件，他必须感觉到当着他说第一句话时，他就是把历史之无缝的网撕破了。这就是一切历史的整一性。"我们知道，在历史中是没有克鲁伯（A. L. Kroeber）等人所说的"恒常基本单位"的。所谓"历史事件"与或"历史阶段"，严格地说，只是语意的划线（semantical circumscribing）。

我们无法在所谓“这个历史事件”和“那个历史事件”，或“这个历史阶段”和“那个历史阶段”之间，划出一条几何的界线或逻辑的界线。“不尽长江滚滚来。”人类的历史与社会文化自在那里发展。把它划分成什么“事件”或什么“阶段”，这是后世历史家的事。后世历史家本着种种需要，根据它的某一或某些特征（例如改朝换代）或社会文化里可辨识的罗聚形态，而把它分作什么事件，或什么阶段。这，主要地是一种方便。依此，如果中国近百余年来的社会文化之特征包含着“‘由十四世纪’到二十世纪”的社会文化特征，那么我就方法地拿前者作为对西方文化冲击时反应的“基线”，而不再涉及其他。

B 关于“本土运动”的类型问题

评者说：“……另一个概念是文化变迁阶段中所产生的本土运动，不过，殷先生把本土运动只简单地区划为存续性的拒绝外来文化与同化式的吸收外来文化二大类，言下之意又颇以为前者不当，而以后者为健康，甚至认为在发动之初，后者固难免‘反偶像的、浪漫的和有扫荡性的，但却富于冲力’，……似乎殷先生把本土运动分为这种对立的两分法，造成了他对第二类的偏袒，……我们以为本土运动应该具有更多的类型，本刊上一期李亦园的《东南亚华侨的本土运动》（《思与言》三卷六期三四页）即将 Ralph Linton 与 Anthony Wallace 的分类，合并为（一）以传统文化为重整目标；（二）以外来文化为重整目标及（三）以乌托邦为目标的三大类，每一类下又分为巫术的与理性的两个分类，合成六个类型。殷先生只认明了巫术的以传统文化为目标及理性的以外来文化为目标两种，遂不能避免其中的偏倚和褒贬。”在以上的征引里，实在含有性质极不相同的两种问题。一种问题是方法学方面的问题；另一种是价值观念的问题。我现在分别展示于下：

1．方法学方面的问题。在西方文化里，大的哲学传统常从思想的基本观念和基本思想模式上影响科学的发展。自柏拉图到亚里士多德的传统是最显著的样品。自柏拉图到亚里士多德，及顺着这一条路下来的实在论者，把共相、类簇等等实化（reified），说他们“潜存”。这种说法颇影响后世许多学人对于乔琪（A.Church）所说的“抽象元目”的看法，因而使他们将一个玄学问题和方法论的问题搅混在一起。共相、类簇等等，是否“潜存”的问题，根本是一个玄学问题。这个问题和经验知识的获得毫不相干。我们要获得经验知识，必须运用认知的方法。在致知程序里，我们所要求的是知识的果实；至于运用什么方法，这完全视方便与否及成果之多少而定，毫无先验的拘泥。依此，林顿先生对本土运动所作对分及李亦园先生所作六分，固然是以经验题材作基据，可是，既已建立以后，我们就不复“限于”把这二者看作对本土运动的“经验记述”而已，而是还把二者看作两种“建构”（constructs）。我们依照这些“建构”从事对别的本土运动思考和观察，这才是对本土运动更作研究（further study）。也唯有如此，林、李二人的类型分别，才说得上是“类型”，而不是举例。也唯有如此，文化人类学才有能成为科学的希望。既然如此，于是我们在处理或安排本土运动这类事象时，究竟是采用林顿先生的分类，还是采用李亦园先生的分类，这全看需要如何而定。就我所要处理的本土运动的题材而论，只用林顿先生的分类就够用，我看不出有采用李亦园先生的较细的分类之必要。因为，义和团运动中没有具支配力的乌托邦，五四运动里更少。这好像你上咖啡厅时，如果只有二人，那么只到双人座上就恰好，用不着因为有六人座空在那儿硬要占上去一般。

2．价值观念的问题。前引评者谓“似乎殷先生把本土运动分为这种对立的两分法，造成了他对第二类的偏袒，……”“二分法”怎样“造成偏袒”。这真是不可思议！评者在这儿所说“二分法”只

能有两个意义：一个是“对分法”(bifurcation)；另一个是“二值法”(dichotomy)。无论是哪一个，都无法用作“偏袒”任何本土运动的工具。评者如果不信，不妨自行试验一下。任何严格的方法都不助长任何价值观念，亦犹它之不打击任何价值观念。方法对于任何题材都是中立的。评者又说：“殷先生只认明了巫术的以传统文化为目标及理性的以外来文化为目标两种，遂不能避免其中的偏倚和褒贬。”这一个“遂”字，真不知从何说起？如果这个“遂”字可以译成“于是”，那么上述命辞等值于“殷先生只认明了巫术的以传统文化为目标及理性的以外来文化为目标两种，于是不能避免其中的偏倚和褒贬”。在这个命辞里，前件既是“认明”，于是显然是一认知的陈述词(a cognitive statement)；而后件“偏倚”和“褒贬”云云，所示显然是一价值的述词(a value statement)。这两种不同质的陈述词是分别属于两个不同的世界。前者有真值(truth-value)可言；而后者则无。既然如此，我们怎能借着区区一个“遂”字，轻轻从“殷先生只认明了巫术的传统文化为目标及理性的以外来文化为目标两种”，溜到“不能避免其中的偏倚和褒贬”？在这一关联中，评者充其量只能说我把本土运动只分作“巫术”和“理性”二种的分法过于简略，不足以安排本土运动的全部事实题材。(这一点我在前面交代过，我不以为然。)可是，无论简略或不简略，都是“认知”方面的事，这与价值判断是不相干的。

然而，这并不是说，我对于“巫术”型和“理性”型这两种本土运动避免作价值判断，一点也不！我对于这两种本土运动是做过“褒贬”的价值判断的。不过，这是在我“认知了”本土运动以后才做的。例如，我不同意中国知识分子对义和团运动的“看法”；我也不同意理学式的反应，而是提出我自己的看法。在“认知了”本土运动以后再对它做价值的评论，不仅不妨害认知，也许有助于做价值判断。我的的确确贬抑巫术式的本土运动。我的的确确看不中一

切以学术面貌出现的义和团观念。我的的确确认为形形色色出自“我族中心观”的言论不过是一股子乌烟瘴气而已。总而言之，从各殊的参预(participation)出发的观念和言论，我看不出有何颠扑不破的“真理”可言。太空时代展现在我们面前，以地球做单位来考虑问题，我还嫌太小了！

C　关于文化的“计划”问题

评者说我“致憾于中国缺乏‘文化分子’之比较精密的，多少有计划的和有意识的努力，来建造适合基本要求的文化”。关于这一方面，评者提出一连串的问题：“至于殷先生所用‘有计划的’一辞，甚易引起疑问：谁做这个计划？计划的目标是什么？如何保证‘计划’的实现？”评者接着又论断道：“在原作者意中，也许这个计划人应是知识分子的思想家(参看第十五章)。不过任何提出主张的人岂不都曾经自己‘有计划’‘有意识’的思考？像原书使用的一类句法，恐怕往往就会为自己造成‘舍我其谁’的使命感。使命感加上两分法最易滋生独断的精神。”

评者这一下打中了我的痛脚！可是，却正好促使我认真思考这个问题。对于这个问题，我一直没有清晰的轮廓；现经评者提出，使我感到困难重重。但是，作为一个认真的自由思想者，我不能停止，不能不在困难中努力寻求解答。当然，我并不是说我现在已经寻到解答。这个问题是现代人所面临之最基本而又重大的问题。这个问题所包括的层面实在太多了，因此我们要求得到解答，所需学识和训练也太多。我目前没有解答这个问题所必须的学识和训练。不过，这并不能阻止我认真思考这个问题。评者现在所做的这一挑激，至少使我把这个问题型定(formulate)得清楚一些。这个问题，最后分析起来，就是罗素先生所提“自由和组织”的问题，乘以“现代人的梦魇”的问题。关于前者，可看 B. Russell,

Freedom and Organization，1814—1914。关于后者，可参看金耀基先生所著《现代人的梦魇》一文，载在《出版月刊》第十期和他所提到的几部小说。

对于这个问题，我的困难之核心在哪里呢？

在"内心怀抱的自由价值"和"现代群式生活形态"二者之日渐难以相容。

这个问题并非少数哲学家沉思的产品。我想，任何有相当知识及生活经验的人，只要他不是一天到晚跳舞，只要他不是一天到晚打麻将，而是稍有时间独处来把自己的生活回味回味，便可能会从他的内心发出这类问题的。我是一个自由主义者。自由主义是一个价值系统。我所怀抱的自由主义的价值系统，逼到最里层，是英国十七八世纪的一种观念。这种观念，在如今看来，古典味儿颇浓了。依照这一路的思想发展下来，以个人为"万物的权衡"（借用Protagoras的话，但把他的意义扩大），于是，对政司总存戒惧之心，对组织总亲善不起来，视国邦主持的大计划为天罗地网。海耶克（F. A. von Hayek）先生最近写了一个论题 The Results of Human Action But Not of Human Design。在这个论题里，他批驳欧洲思想中笛卡儿派的"理性主义的建构主义"（rationalistic coostructivism），反对顺着这一路的思想下来的计划主义，而力言自发活动对社会演进的重要。他在 The Constitution of Liberty 第一部也力陈出于自发活动的调整性的演进对自由之重要。波柏尔（K. R. Popper）先生在他的名著 *The Open Society and Its Enemies*，力言"乌托邦式的社会工程"的危险，而主张"点滴的社会工程"。这类思想，更加深了我对理知的自由主义的蕴怀。

然而，时至今日，我们实际置身于其中的是怎样的一个境况呢？我们的群式生活愈来愈组织化，于是而有怀特（W. H. Whyte Jr.）所说的"组织人"出现。就西方世界而论，许许多多西方人现在依然抱

持个人主义的观念，并且自以为是过着个人主义的生活；可是，一究其实，他们现今所过的生活是集体的（参看怀特的名著 *The Organization Man*）。依穆勒斯（C. Wright Mills）所想像的“奴隶船”，我们更可以有机器似的“训练人”（discipline man）。在这样的船上，一切船奴的动作都合船主的规律，所以连执鞭以策的人都不太需要。这些局势的形成，都是前人始料所不及的。在这种局势之下，个人的活动能量相对地愈来愈小，而机器的活动能量相对地愈来愈大。于是，“计划之神”愈来愈膨胀。在这样的情形之下，古代遗留下来的自发活动的余地越是被政司计划与官办制度所取代。既然如此，自由的价值怎样保持和发挥？如何自由地创建自由的文化？我现在没有能力解答这种问题。我只是趁此机会将这种问题提出，让有聪明才智之士大家认真思考一下。

D　民主和自由的形式与内容问题

评者说：“第十二章‘民主与自由’是殷先生对自由的重要分析。殷先生认为民主与自由是两种不同的东西，其历史的发展却不能截然划分（四四一页），不过殷先生把自由与民主配合成四种可能的正反组合，以为居然还有‘有民主而少自由’的制度，则似乎把形式上的假民主当了真，也忽略了自由必须靠表现个人意志的民主来维护（四四三—四四四页）。殷先生在比较民主的优点时，即于‘数头而不必砍头’之外，提出‘民主政制比较接近自由’，于‘民主政制能使大家热心公共事务’之外，提出‘镇制权的使用受到限制’（四四四—四五七页）。其中第二、第四两点即在说明自由之民主保障。若然，殷先生把民主自由作正反四种组合，不免犯了纯粹形式主义的毛病。”

当读到这一段的时候，不禁怀疑评者是否看清楚了这一章的结构，我更怀疑评者是否吸进了这一章的意涵。第一，我要表示

的,是我不愿用“真民主”和“假民主”这种词汇。为什么呢?中国文化是一个泛价值的文化。因此,表现在语言文字方面的满是价值和情绪染色。这种语言文字用久了,如果习而不察,便把价值和情绪染色带进来,极其妨害纯粹的认知作用,并且严重地阻挫着兰格(S. Langer)女士所说的“**析理式的讨论**”(discursive discourse)。当着一般中国文化分子用“是”、“非”、“真”、“假”这类字眼的时候,往往将认知方面的“符合”或“不符合”,跟价值方面的“要得”或“要不得”混绞在一块儿。这种情形使交通倍增困难。所以,只要情况许可,我总是尽可能避免在这类上下文里用这类字眼。复次,如果“真”和“假”之类的字眼用起来时不和价值判断截然分开,那么极易引起不必要的纠纷。台北信义路至少有两家“南京板鸭店”。他们互相指责对方是“假”的,不是“从南京搬来的”。这种争吵,如果不是毫无意义的话,只有法律手续的意义或历史考证的意义。可是,这类意义,对于我们顾客又有什么意义呢?我们顾客只问哪一家的鸭子肥嫩。于它是否“从南京搬来的”历史问题,跟我们的口味之所好有什么相干呢?当然,我并非说评者所谓“真民主”和“假民主”没有分别,正如所谓“真南京板鸭”和“假南京板鸭”所做的板鸭可能同样好吃之没有分别一样。我们可以承认,评者所说的“真民主”和“假民主”二者不同。但是,这二者之不同,主要在“内容”而不在“形式”。这是我特别强调的地方。如果我们不注意到实质,而斤斤于“真假民主”之辨,那么可能陷于**唯名主义**(nominalism)之争。唯名主义之争,往往是空洞的!无谓的!

评者之所以对于我所说的自由民主问题作了前段所引的论断,除了可能因系没有看清楚我的那一章,并且可能因为没有吸进那一章的意涵以外,还可能因为未曾接触过这本“重要的著作”(借用海耶克先生语):J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, New York。当我初次接触这书时,看到它把“极权的”

这个我深恶痛绝的形容词和我心爱的“民主”联在一起时，内心的不快真是难以言传。多少年来，我梦寐以求自由民主，正在自由民主的影子离我是那么遥远时，忽然又出现了所谓“极权的民主”，我实在沮丧极了！这本书严重地打击着我所持的民主信念，搅乱了我在这方面的思想秩序，当然也使我内心的情绪一时失去平衡。碰到这种关头，正是决定人的高下之分的时际。正如英国大史学家柏利(J.B. Bury)所谓人总不愿他的思想秩序搅乱。大多数人敢于正视他们身体方面的伤害。当着他们的身体受到伤害时，往往毫不迟疑地求救于医生。可是，说来有趣得很，大多数人的心灵受到横逆时，反应的方式常常是“回避”，或随便抓一个“理由”糊过去算了；有的人甚至拒绝就医。比方说，如果这里有一位教师被学生问倒了，那么他的反应通常是先一脸红，然后说：“我的年龄比你大一倍还多，当我做教授时你还没有生，难道我没有你懂?”有种人士可能时常自觉是“学术名流”、“老资格”。他们碰到这种场面，很可能板起面孔说：“这个问题，我在四十年前就知道了，你还是多多读书再来谈。”这样一来，他们得救了，可是差不多的青年的求知欲就被阻吓住了。人只要不把“是非真假”(认知的意义的)之辨列为最优先的考虑和最后的考虑，并且时时刻刻勤而习之，那么要自卫和自欺的话，实在是廉价得很。我碰到“极权的民主”，在相当时间以内，心思上经过痛苦的挣扎。终于，我调整了自己心思上的秩序，撇开自己的基本情绪的困扰，毅然接受认知的果实。依照陶勒曼(J.L. Talmon)的研究，民主有两个类型，一是“自由的民主”；另一是“极权的民主”。从十八世纪以来，这两种民主一直是手牵手地同时存在的。自由的民主的基础是经验主义。极权的民主是弥赛亚式的；它和开空头支票及作伟大的诺言常不可分。当然，二者之间的歧异，构成了近代及现代世界的紧张。相对于专制君主制度而言，我们不能不说二者都是民主形式。但是，自由的民主类型

既具备民主形式又有自由的内容；极权的民主类型只有民主形式而无自由的内容。（不用说，这个样子的民主是我们不敢当的。）依此，有民主而无自由的情形，并不可怪。依此，我说的自由和民主的四种排列组合，固然是出于形式的思考，但却有经验的内容与之平行。

虽然，评者因对自由和民主未曾深究而有上述误解的地方，但是，既然评者提出了那样的看法，可能一方面是由于我在某些关键之处的表达有问题，或者并没有交代清楚。关于这方面的种种，我希望在将来有机会作一番整理。

E 我"把自己的信念作为预测的依据"么?

评者说："第十三章'世界的风暴'，主要用于讨论当代共产集团的弊病和由他们造成的灾害，也讨论了这个问题与近代亚非各地的民族主义。他并指出这些灾害中包括泛政治主义及为目的不择手段。不过殷先生又乐观的把自己的信念作为预测的依据，认为狂澜已在退落，而且宣称'历史在自由的一边'。他的乐观也许会造成大众的松懈——但愿这只是'杞人忧天'。"

这像是"猜心事"，不是论证法。评者要决定我所说"狂澜退落"之论是否为真，在方法上不可过问我有否把"乐观"或"悲观"搀杂在文字里，而是可只审察我作这种论断时所根据的论据(arguments)是否为真。如果我所用论据为真，那么建立于其上的"狂澜退落"之论逻辑地亦必为真。不然便假。现在，让我们来审察我所用以支持"狂澜退落"之论的论据：（一）天堂的幻灭；（二）向真理低头；（三）向事实低头；（四）人生的觉悟。如果这四者为真，那么"狂澜退落"之论也真。今这四者为真，所以"狂澜退落"论为真。评者如果要否认"狂澜退落"论，就得把这四个论据一一推翻才行。现评者不此之图，对于上述论据一字未提，只拿"乐

观"词令轻描淡写地带过去，这未免太轻松了！复次，本书原文并未说"历史在自由的一边"，而是说的"历史应在自由这一边"这一个"应"字如何漏得？评者自己创造的"历史在自由的一边"是一个**"事实陈述词"**(factual statement)。我本人所说的"历史应在自由这一边"则是一个带有价值观念的**应迫词**(imperative)。二者之质异，可谓风马牛不相及也！

六

评者对于《中国文化的展望》一书的论评固然有前面所说可评的地方；但是，也有几点对于厘清我在本书所涉及的若干观念确乎颇有助益。因此，无论怎样，我觉得我应该感谢评者。当然，我在这篇文章里，对于他的评论还有些论点没有讨论到。例如，评者认为我分别用"理由"和"原因"来论断保守主义，"似乎有褒理由，贬原因之嫌，犯了感情用事的毛病"。这又是一个"似乎"的误会。这样的"似乎"的误会，也许是由于评者平素对**理论哲学**(theoretical philosophy)少有接触的兴趣，于是不太了解"理由"和"原因"二者的意涵。至少，在我用这两个名词时，我是没有把价值及感情夹带进来。不过，诸如此类的问题，如要分析起来，那又会"说来话长"。我这篇文章已经够长了。我还是收尾吧！

——原载于一九六六年七月十五日《思与言》杂志

附录三

殷海光遗著
《中国文化的展望》我评

金耀基

我看到殷海光先生这本书的时候，非常惊讶，因为我一直以为他是对中国文化不存好感的，没有兴趣的。在我开卷之前，我又以为在这里面一定可以看到“全盘西化”式的大主张了。但是，我的猜想错了，并且错得很厉害。他在这本书里所表现出来的态度已完全淘洗了他过去的偏执。不错，他对中国文化的批评还是很严厉的，但隐藏在严厉背后的动机不是“破”而是“立”。从他的字里行间，已不难嗅到他在企图拥抱中国文化生命情调的高贵质素，已不难看到一份由长期冷寂中孕育出来的超越的清明心态。他给我的印象是，他已战胜了他自己。这本书可以说是他学术兴趣上的一个大转变；是他思想心态上的一个大突破；我们甚至可以说是他对中国文化问题的研究的“起飞”，毫无疑问，以他的好思与智慧，他将在不断战胜自己的过程中，由“起飞”而“推向成熟”。事实上，当他看到我的这篇书评时，他就表示当此书甫告出版之际，他已不感满意，而有改写的计划了。可惜，像一切悲剧的故事一样，他竟在学术上正可开花结果的时候无可奈何地离开了这个“恨由爱生”的社会，我相信他是

带着无比的遗憾的心情离去的、我更相信他在走向藐远的世界的当儿一定频频回首，一定原谅了这个有负于他的社会，因为在他最后的时日里，他已高傲得只跟自己为敌了，而他却已战胜了他自己。

五年前当我写《中国文化的展望》的书评时，这还是他的"新"著，而现在却已成为了他的"遗"著了、抚书念人，怆凉无语。我对此书的看法已见之于此书评，现在也不想有所增删。我在此只想加一句话。不管此书将来的评价如何，它永远将是一个见证：一个伟大中国知识分子追求中国现代化的学术良心与道德勇气！

——耀基志于一九七一年一月

一 几句先想说的话

中国文化几千年来，在本土一直都没有引起过什么疑问，更没有激起过什么论争.这是因为中国文化像空气一般不自觉地存在着，而每一个生存在这个文化气候里的人，都多多少少是受这个文化所熏染、所塑造的，总之，人类学者、社会学者告诉我们人都为文化所制限的。因此，在这个文化自身没有发生问题之前，人众不易自觉地对这个文化产生疑问。更不会引起争论。因为一个文化所塑造、所限制的东西，不可能，至少绝难超过这个文化本身。

但是，中国文化在历史上却产生过二次疑问，激起过二次论争，一次是隋代(可以追溯到汉代)印度佛学传入后引起的，另一次则是清末(虽然可以追溯到明代)西方思想东来后引起的，这是什么道理呢？简言之，因为中国本土文化遭遇到外来文化的"冲击"，中国文化的价值系统遭受了被强迫转变的压力，因此本土文化里

的人众，就会很自然地对自己的文化产生疑问，而当两个不同价值取向的文化碰头的时候，他们的优点与弱点就会同时或多或少地陈露出来，这样，本土文化里的人众，也就会很自然地激起一个文化"谁优谁劣"的论争来。印度佛学的传入，虽然曾引起论争，但由于佛学思想与中国本土文化(包括黄老、儒墨等)的冲突层面不大，这两个文化也就在没有太多破坏性的结果下调适了。中国文化可以说很成功地借取、选择了佛学的思想而纳入了中国文化的架构里去，因此，用陶英贝(A. Toynbee)的"挑战——回应的型模"来说，中国文化对印度文化的"挑战"有了很大成功的"回应"，中国知识分子间的那一次文化论争也没有延续得太久，战火也不十分旺盛(韩愈谏迎佛骨可算是最具火爆性的)。可是，清末西学东来，由于"欧风美雨"给中国文化的冲激太大，使中国文化的大殿，栋折梁崩，它对中国文化的冲突层面既广又深，使中国产生"三千年空前未有的奇变"，中国文化几乎完全丧失了自由"借取"与"选择"西洋文化某种优点的能力，而只有无可奈何地被迫走向步步退却的道路，而形成社会文化的"解组"现象，我们要知道，其所以如此，主要是中国文化与西洋文化的"文化取向"有着绝大的差异。西洋文化的基本价值系统几乎完全超出了中国文化的适应极限，可是，这个文化学上的问题，不是当时的知识分子所能认识的，而当时西方文化之东来却是靠着"坚船利炮"而敲扣古中国大门的，这很自然地使西方文化与"船炮"被认为同一物，因而给予中国知识分子聊以自解(或理直气壮)的藉口，即中国文化是败于船炮，而非败于文化之不如人，这实在是一极遗憾的"历史的偶合"，这项偶合是西方文化之东来不幸与当时西方政治上及经济上的扩张主义、侵略主义的结合，这实在是西方文化的一变态或病态，但这一变态或病态却被认定为西方文化的全貌，这一现象给予中国知识分子"自我防卫机构"的一项抗拒的最佳理谓，即西方文化并不足取，但为了保种

卫国,西洋的技器却不能用,于是乃有著名的“中学为体,西学为用”的口号出现,这一口号曾被多次改换为廉价的“折衷主义”或“中西合璧”主义。另一方面,一些震于西方文化的冲激力,但又昧于西方文化本质的人,乃自然地走上盲目的“全盘西化”之路,并与“反偶像主义”结合,他们在中国近代史上与另二派(死硬的反洋主义及廉价的折衷主义)演成三大鼎立的势力。而百年来,中国文化上的论争很少能跳出盲目的“全盘西化”派、死硬的保守派及廉价的折衷主义三派的范围(只有一部分的西化派及保守派是能够突破这三个圈子的)。我个人以为这没有别的理由可说,唯一可说的是这三派人物都在“认知”上犯了残缺症。厚道一点的说,不论全盘西化派、死硬的保守派及廉价的折衷派,在道德上都是不坏的,但在理论上却不是偏失就是错误。从而,一百年来,中西文化的论争尽管非常热闹,从清末到五四,从五四到今日,这个论争虽曾衍化为许多可笑的型态与滑稽的面貌,但骨子里,仍然不脱“诉之情绪”的模式(陈伯庄先生认为这些都是童年的兴奋)。许多皇皇大论,固然可以赢得许多喝彩之声,但如把他们言论予以“煮干”,则可发现其大半是一些滥调与游谈。

二　一部具有认知意义的书

讨论文化问题,谈何容易,但中国知识分子向来惯于清谈、玄谈及做大模大样的策论性文字,因此,他们可以凭“想当然”的神驰意游的本事,大做其中西文化的文章。有的可以把中国文化“理想化”为一“自足的体系”,有的可以把中国文化“丑化”为一无所是的“断烂朝报”。前一阵子的“中西文化”论战,赤裸裸地陈示了中国知识分子的“君子风度”与“学术水准”,据我个人所看到的双方论辩水准,较之五四时代实在只有五十步与百步之别;而论争风度则

显然"一代不如一代"。严格地讲,文化问题是一个复杂得足以令人止步的题目,而像中西文化这样的大题目,更棘手。人类学家拉德菲得(R. Redfield)与辛格(M. Singer)就曾指出,即使像陶英贝(A. Toynbee)及诺浦(F. S. C. Northrop)二人所陈示的观点也是不能令人满意或接受的,诚然,社会文化是一"全系统"(total system),它的复杂的性格有一种"多变项的因果关系",因此我们不能拿古人所陈设的理想来代表中国文化,我们必须拿经过了"社会化"与建构化的文化现象作为分析的对象,来帮助我们发现问题,但我们却不能效法亚历山大用剑劈开哥迪安结子一样,来解决问题。近年来,我已渐渐养成一种看空洞长篇文字的耐心,因为我总是盼望我能找到一本能谈出点"道理"来的书,但大都总是以希望之心情开卷,而以失望之心情掩卷,直到前几天我看到殷海光先生的《中国文化的展望》一书时,我才得到了一点安慰;我很愿意坚定地说,这是五四以来一本谈文化问题具有认知意义且在观念已经走向成熟的书;这本书的确说出了些什么,也解答了些什么。不折不扣的,这是讨论中国文化问题的一个新的里程碑。这是我愿意严肃地为这本书做书评的原因。

甲 本书的特色内容

这本书的特色是本书系一准系统(system-like)的模态展开的,我虽不敢说作者的准系统是否已在本书中成功地建立起来,但我敢说,他是很认真严肃地照着他本书前面所陈示的所设部分(given part)而层层推展开去的,这种写法,在我们讨论一个繁复的问题的时候是有其必要的,在西方的学术性著作中,这是屡见不鲜的,但在中国则尚少见到,我以为要使问题有清晰地展露的机会,这种方式是值得采用的(当然不是一件便宜的工作)。

这本书包含上下两卷,厚达七六一页,共十五章(编者注:指

台湾桂冠图书公司原版。),我现在为了使读者易于了解其全面貌起见,特将章目陈列于下:

第一章　天朝型模的世界观

第二章　什么是文化

第三章　文化的重要观念

第四章　近代中国文化的基线

第五章　中国社会文化的激变

第六章　一个长久的论争

第七章　保守的趋向及其批评

第八章　自由主义的趋向

第九章　西化的主张

第十章　中体西用说

第十一章　现代化的问题

第十二章　民主与自由

第十三章　世界的风暴(略)

第十四章　道德的重建

第十五章　知识分子的责任

从前述本书的章目中,我们不难看出,"这本书的主题是论列中国近百年来的社会文化对西方文化冲击的反应。以这一论列作基础,试行导出中国社会文化今后可走的途径"。(见殷书序言)这一份工作,可说是百年来中国知识分子的第一个关心的问题,从严复、胡适之、梁漱溟、张君劢等先生以降,他们的努力大都环绕在这个题目上旋转,这个问题实在消耗了中国知识分子太多的心血。我们不能否认,在这几十年中,也的确出现过许多健康而有见地的议论,但是中西文化的问题始终在层层迷雾中打滚,而看不清一个清澈的方向,中西文化的论战变成个人追逐虚声的最佳也最便捷的道路,各人所提出来的见解,上焉者只能算是个人"意见",下焉

者则只是“意气”而已，但都逃不出主观的“价值判断”的格局（当然，价值判断是不可能完全避免的，但这并不是说我们可以把“是什么”与“应是什么”混为一谈，否则我们将分不开什么是“可能的”与什么是“可欲的”）。这样子谈中西文化，自然说不了什么，更解答不了什么，而殷海光先生这本书则已经谨慎地摆脱了价值判断的思想方法，能进一步用经验的解析的态度面对问题，唯有以经验的解析的态度来看中国文化问题，才能就事论事，拨开时俗流行的价值观念之雾，发掘真相，解决问题，这就是本书所以能具有认知意义的原因。同时，唯有能摆脱情绪的鼓动，才能做到“是山还他一山，是水还他一水”的田地，这样才能趋于学术与思想上的成熟。

乙　本书的优点

这本书的优点是随着它的特色的前提而来的。但是，在这本书中所展露的锐见与洞识力则是因作者的学力与艰苦的思考而得，在这本书中，我们随时可以看到作者的创发力的显露与运思默识的痕迹。现在我愿意就本书的最特出的优点分点加以论叙。

一、本书第一个优点是把中国文化的问题、中西文化的冲突问题放到一个世界的架构里去思考，这样一来，我们的视野扩及了全世界。作者说：“近几十年来，有许多中国文化分子把西方近代文化对中国文化的冲击说成‘文化侵略’，……许许多多中国文化分子总觉得西方势力专跟中国作对，这种印象的形成，除了西方文化势力对中国文化的冲击力所造成的一般中国文化的挫折和不安等原因以外，是由于中国文化分子的视野不够开阔，只看见西方近代文化跟中国文化之一对一的遭遇，而看不见西方近代文化扩张时跟世界许多文化之一对多的遭遇。”（页三九四）同时作者还用麦克尼勒（W. H. McNeil）在《西方的升起》一书中的一幅图解来说明西方文化与非西方文化“一对多”的冲突的事实。这一个处理，

实在是作者的深思之处，它可以解除中国文化分子许多不必要的情绪伤感与“种族中心主义的窘困”，而认清“中西文化的冲突”是怎么回事。关于这点，笔者年前曾写《传统社会的消逝》一文，介绍社会学者冷纳(D. Lerner)的思想，说西方文化如何促使地球上的“传统社会”向现代社会演进，也正是同一努力，我以为我们能把握这个认识，那么，我们才可以不会把“是什么”与“应怎样”的问题搅混在一起。在时人的作品中，容或也有谈到这一点的，但大都是“不自觉”中谈的，殷先生这本书则是自觉地著笔的。

二、本书第二个优点是作者所用的方法的正确，方法论是做学问中最基础也最重要的一环，古人说“工欲善其事，必先利其器”，正是这个意思。但是国人的著作中很少措意于此，也因此常常发生未能“操刀”就来“割”的现象，这可以说是中国式的学者的文字流于烂流于混乱的主要原因之一。作者虽没有在本书中陈明他所用的方法，而只简略地说出他的运思为学系以现代逻辑、经验论、实用主义以及必要的价值观念为主导，但是，笔者从他全书所展现的内涵及方法来看，他显然是采用了现代的行为科学的方法的，特别是他采用了行为科学者所重视的科际整合的方法。作者所陈述的观点、论证大量地采用了心理学、社会学、人类学、民族学、精神分析学等一般公认的知识作为基础，而摒弃了凭空的玄想与主观的独断。逻辑解析可以使我们不至于跌进玄思的迷宫，而经验科学的整合的方法则可以使我们的论点迫近科学的真实。说句实话，自五四以来(五四以前不必谈了)的文化论争大都是空谈与游谈；其所以如此，实由于任何一方面所提出来的论点都是个人的意见(claim)，而不是经验的事实。他们谈文化问题大都脱不了过去“策论”性的模态，要知道，谈普通问题凭普通常识，灵感还可以充充场面，一涉及文化问题就不免流于浮浅了。要谈文化问题，起码需要具备现代的科学(特别是行为科学)的知识。到现在为

止,人类的智慧还没有能建立一个"统一的文化科学"(A Unified Science of Culture),所以我们不能不努力地从各个科学中去发掘必要的知识,以为讨论的基底。中西文化的冲突,严格说来就是一社会变迁的问题,要了解社会变迁的原理,我们就不能不了解人类学者所研究的文化与原初社会、社会学者所研究的社会结构以及心理学者所研究的"人格形成"等,基此,海根博士(E. E. Hagen)在其大著《社会变迁的原理》(*On the Theory of Social Change*)中就强调了科际整合的必要性。而他的大著就是建立在这个知识基础上所展开的"系统分析"。"系统分析"的方法在物理科学中已普遍使用,我们要想了解社会科学中各现象的因果关系就不能不借助于此,殷著虽没有非常成功地达到此点,但他已庶几乎近之了。

三、本书的第三个优点是本书的写作是以现代的逻辑解析训练为主导,从而,他所陈示的"准体系"可说是一个"分析的型模"(analytical model)的建立。当然,"分析型模"的建立在社会科学中是非常困难的,因为除非我们能理解并掌握了社会现象的各种"功能的关系"(functional Relationship),我们几乎无法著手。殷著似乎怀有了这样的野心,虽然他的成功并不十分圆满,无论如何,我们应欣赏他这种孤冥苦思的努力。譬如第二节,他以全章来写"什么是文化",在这章中他又以绝大篇幅转述人类学者克鲁伯(A. L. Kroeber)和克罗孔(Clyde Kluckhohn)的《文化:关于概念和定义的检讨》(*Culture: A Critical Review of Concepts & Definitions*)一书来分析文化的意义。克鲁伯与克罗孔此书是一名著,但实是一苦干的书,全书就是在陈解一百六十四个文化的概念。这一章,严格地说,不应该在殷书中出现,至少不应占许多篇幅,但是我们却不能不了解作者的动机,因为近代中国知识分子从大学士倭仁一八六七年给同治皇帝的奏折算起,到现在已经九十八年,但在这一百年的文化论争中,从文言的论争到白话文的论

争,不知白了多少人的头发,也不知浪费了多少纸墨,可是大家却是随意地谈文化,把"文化"看做一团面粉,可以使之圆,也可以使之方,可以使之短,也可以使之长,大家都是让文化来贴就自己的意见,而不去理解什么是文化。于是此一是非,彼一是非,根本没有一共同的认知的标准。作者说:"在这么多的争论之中,大家都忙着各抒己见,或者抨击对方,然而,如前所述,关于文化究竟是什么这个基本问题,却很少人去把它弄清楚到一个足够的程度,这也许正是近代中国文化问题之一吧!"(页二七)的确,文化一词意义的混淆是中国文化论争不容易产生结果的主要原因之一,福尔泰(Voltaire)说过这样一句话:"假使你愿意和我说话,请你先把你所用的名词下个定义。"我以为这是中国近代知识分子应该引为座右铭的。

四、本书的第四个优点是本书所探索的角度非常广,而所发掘的层面却非常深,这当然与我前面所说的几点有关。因为"科际整合方法"的运用就是广度与深度的双轨发展,说文化问题,如果只知其一而不知其二,就失之偏颇,如果只知其表面而不知其内层就是隔靴搔痒。作者的勤读(我们从他书中的注脚可得证明)使他能广,作者的"透视力"(随处可见)使他能深,我以为第三章、第四章、第五章最足以支持我的说法,也是本书精华所萃,特别是这三章中谈"文化的变迁"、"本土运动"、"文化特征"、"文化价值与生物逻辑过分违离的问题"、"文化所在的层次、原料和功能",第四章中谈"家"、"中国社会的基型"、"社会的层级"、"我族中心主义"、"隔离和心理凝滞"、"合模要求"及第五章中谈"家的瘦化"、"孔制的崩溃"、"本土运动"、"代间紧张与冲突"几节,不时可以体味作者的苦思与创力。就对中国文化特质与缺点的分析,西方文化冲击的本质、义和团事件、五四运动的评价以及最近"接棒事件"的看法,在在都证明作者已突破"古、今、中、外"的观念的制限,挣断人间关系

的纽带，而客观地陈示了真相，这不仅需要心智的诚实，还需要心智的勇气。

五、本书第五个优点是作者思考的成熟(特别是相对于一般知识分子而言)，这一优点也是与上述几点有其关系性的；中国百年来的知识分子，由于气盛于理，情绪的鼓动掩盖了认知的努力，大都脱离不了作者所举列的“受挫折的群体情绪”、“传统跟随”及“心理方面的违拗作用”三种心理上的迷雾，所以，“对中国文化很难不落入拥护和打倒这一风俗习惯之中”(序言页二)，要不就是调和折衷的和事佬思想中。五四以来，不能否认，“西化”派可算是得势的一派，这一派的得势随着保守派的无力与西方科学技术的日益发达而加增，但近几年来，有些全盘西化论的主张者已放弃了五四当年西化派的重新估价的论辩态度，而走上为反对而反对、见古就打的“反偶像主义”的道路上去(反偶像主义常激起反反偶像主义)，这大都是出之于一种“心理上的违拗作用”。其不受理知的导引，而任凭情绪的驱迫则与僵固的传统主义者了无所异，不过九十九步与一百步之别而已。全盘西化论者，从最好的观点法，他们的动机在道德上是不错的，因为他们希望中国快点西化、现代化，以走上强国之林，但理论上则是不可能的。殷海光先生说得妙：“严格地说，主张全盘西化的人，连‘全’、‘盘’、‘西’、‘化’这四个汉字也不能用，用了就不算‘全盘西化’。”(原书页三六八)作者在书中对西化主张的批评，划分为二个层次：(A) 是全盘西化有否必要，这是一个价值判断的层次；(B) 是全盘西化有否可能，这是一个经验事实的层次。作者指出“全盘西化”在价值判断上言既无必要，在经验事实上又无可能，实是极深刻而正确的，关于这，笔者年前在中国文化学院为新闻系全体同学所讲的“隔着太平洋的二重相思”的一篇讲演中，也恰恰用这个方法批判了全盘西化论者。殷海光先生在本书中，有这样的严肃的批评：“近半个世纪以来，中国有

许多'新青年'厌恶旧的。有条件的厌旧是可以的,无条件的厌旧则不可,对于旧的事物保持一个合理的保守的态度,可以构成进步求新的动力。"(页二四七)"批评旧的价值和道德伦范是可以的,但是,批评这些东西,并不然等于一概不要,一概不要则归于无何有,完全无何有则生命飘荡,而启导性的批评可能导致价值世界的进新。"(页四二四)他更进一步指出:"我无从同意对人造的学说'要接受就得整个接受,要反对就得整个反对'这种原始而又天真的态度!社会文化的发展是具其连续性的,于是抽刀断水水更流,我们想不出任何实际的方法能将传统一扫而空,让我们真从文化沙漠上建起新的绿洲。为维护传统等而维护传统固然没有意义,为反对传统而反对传统也没有意义。"(页五一九)作者这些观点是以文化学、人类学的知识为基底而说的,这显然是五四以来文化论争的尘埃落定后的清明的审察。作者说这些话,绝不是时下流行的廉价的文化观,他既扬弃"反偶像主义",也不愿作知识上和道德上的乡愿主义,或知识或道德上的折衷主义者(页五〇七),而是以各种科学(不是玄思)做根柢,重新"创建一个新型的文化"(页四一〇)。他所提出的是"现代化"的道路,他说"不接受现代化,只有灭亡"(页四〇六),而中国的现代化必起于对中国文化内层的改造,即其基本价值、道德伦范和重要思想的改造(页四二四),主要的是通过"启导性的批评"以导致"价值世界的进新",作者所谓中国文化的进新是放在一世界架构上谈的。他说:"中国文化是'世界文化'大家庭的一个分子,而且确实是一个重要分子,何况中国文化在道德方面过去曾有重要的建树,作为中国文化分子之一的人,有义务也有权利将中国文化在这一方面的优长加以更新。"(页五三四)鉴于这个认识,作者在"现代化问题",特别是"道德的重建"二章中,投注下无限的心力,这也许是作者用力最多的所在。这二章所陈示的论点虽然有显得脆弱的地方,但别忘这是一件极艰难的工作。

可是整个的观点则是走向成熟的了，至少已经为这方面的问题作了成熟的思考。在这二章里，强烈地透露了作者的在文化上的世界主义(Cosmopolitanism)气味，及在感情上的民族的区域主义(Provincalism)性格。

六、本书第六个优点是作者对民主与极权思想的厘清，特别是对专制主义思想的根本有力的批判，作者在心智上及气味上是一个对知识是非不肯打折扣的人，这不能不说是由于受卡纳普、海耶克、波柏尔(K. R. Pobber)的影响，专制性格的剖析，在"世界的风暴"及"知识分子的责任"二章中有了入木三分的批判，这一份工作，在中国知识分子心灵失落、视觉迷惘的当儿，有很高的提示和清洁的功能。

丙　本书的瑕疵

写书评是不能带着有色眼镜看的，否则所看到的不是所要看的对象的颜色，而是眼镜本身的颜色。这样对作者是一不公平之事，对读者则是一侮辱欺诈之事。我想写书评至少应有一种"心智的完整"，对于一本书的优点、缺点都应该指出来，当然，假如这本书是一毫无瑕疵的话，那么，我本可以"此诚巨构也"一语打住了，但事实上，殷书是有瑕疵的，至少我个人认为有。

一、本书的第一个瑕疵是本书在结构方面没有严守"系统分析"的方法，尽管作者并没有明言他是用"系统分析"着手的，但在他的序言里至少透露了这样的消息，因此，我个人以为至少"民主与自由"、"世界的风暴"及"知识分子的责任"三章不应该放到这书里，尽管这三章有极精辟的言论，有很深挚的责任感，但这里所陈示的与全书所作的"分析型模"的努力恰巧背道而驰，因为这三章里，大都只能算是作者个人思想的倾向和主张，而不是中国文化发展的经验事实的分析。因此，我觉得这三章是有害于全书的结构

与方法上的统一性的，当然，作者的目的在"试行导出中国社会文化今后可走的途径"，那么这三章又似乎是应该保留的，可是，无论如何，从本书的书名，特别是本书的英文名字"*Reappraisal of Cultural Change in Modern China*"来看，这三章是可以不要的，最好的办法是换一个面向来讨论（这一点我后面还要谈到），而把这三章放到本书的附录里去。

二、本书的第二个瑕疵是作者自觉与不自觉地为"传统"与现代的对立的观念所制限而忽略了传统与现代之间的"过渡"这一个面向中国文化问题，特别是百年来的社会变迁，我们不能不考虑到社会结构经济组织因西方技术输入而引起的无形但却重要的变化。这些转变事实上已改变了中国文化的面目，改变了中国知识分子的地位，这我们只需看一看现在的社会结构及新兴的社会优异分子的角色就可了然。现在中国的社会已不像从前那样的富有单一性而走上了繁复性的道路，中国现代社会的基型已不是纯粹的顿尼斯（F. Toennies）所说的**通体社会**（Gemeinschaft）或**联组社会**（Gesellschft）所可说明。中国现代社会正进入通体社会与联组社会的中间地带，**特殊主义**（Particularism）已渐趋向**普遍主义**（Universalism），**功能普化的**（functionally-diffuse）已渐趋向**功能专化的**（functionally specific），身份取向地已渐趋向契约取向地，神圣化的已渐趋向于俗世化的，总之，传统社会的基型已在瓦解，但现代社会的基型则尚未建构化，中国社会正进入到一个过渡社会中，而中国人（特别是中国知识分子）已成为一过渡人，而过渡人则生活在一"双重价值系统"中。过渡社会是一**"广大的发展地持续面"**（larger developmental continuum）及**"一动态的范畴"**（a dyanmic category）。殷先生的著作中似乎不自觉地为"传统"与"现代"的**"理论上的两极性"**（theoretic polarization）所制限，而没有看到（至少没有强调）传统与现代之间的"过渡"这一个面向；这是许多西方

学者所忽略的。但最近学者们已努力纠正了这一缺憾，奥门(G. Almond)、李维(M. Levy)、冷纳(D. Lerner)，特别是雷格斯(F. W. Riggs)等已成功地弥补了这项缺憾。我以为我们如能把握“过渡”这一面向，那么对中国文化的展望会有更贴切的理解。

三、本书第三个瑕疵是作者在严格的分析方法中偶尔“技术犯规”，而不免有“感情走火”的现象发生。人是有感情的动物，特别是在讨论与己身有关系的文化问题的时候，常会自觉或不自觉地掺入了个人的好恶的气氛，殷书虽然是我所看到的“技术犯规”极少的一本，但由于作者的一种“心智的傲慢”(一个有学术见解的人，在中国现阶段的知识水准里，常易于有这种心智上的趋向)，使他的知识上的客观性受到了伤害。我这里不想作细节的枚举，而只指出一个事实，即作者在第九、第十两章中并没有给另一个重要的主张安放一个适当的位置，这一个重要的主张即唐君毅、张君劢、牟宗三、徐复观四位先生在一九五七年前所作的文化上的共同宣言，姑不论这个主张的内容是否应予赞同是另一回事，至少这是五四以来一个思想上已趋成熟的看法，他们的见解正代表了新儒家的观点(如宋儒称为新儒家，那么他们应该是新新儒家)；也代表了一个文化上的重要运动，而这个运动并不是西化派与中体西用说所可赅括，因此，他们应占有一相当的位置。殷先生可能对他们的思想模态不能有所欣赏，但作为一本以解析方法讨论中国文化问题的书，作者有责任承认他们的位置，假使不予以“学术上”的，也应给予“历史上”的位置；事实上，地球上有许多被西方文化冲击的传统社会，都普遍地发生了“新传统主义”的运动，中东的埃及、叙利亚、伊朗等如此，亚洲的泰国、锡兰等亦如此，不管你高兴不高兴，新传统主义的势力正在“过渡社会”中渐渐扩张，因此，殷著把这一现象有意无意地忽略，构成了本书的脆弱点之一。

四、本书的第四个瑕疵是作者在讨论中国文化时没有给中国

社会中的最重要的制度——科层制度(Bureaucracy)一个突出的位置。中国基本上是一个巨大的科层制度国家,我们要了解中国社会,要了解中国文化,这是一个关键性的锁匙,我们拿不到这把锁匙,我们对中国文化、中国社会就难予窥见其全貌。在殷著中对科层制度不是没有讨论,但却没有给予应有的比重,中国文化中最影响知识分子的就是"内圣外王"的思想,一个知识分子的自我完成,必须经由诚意、正心、修身、齐家,进而治国、平天下,前半截是"内圣"工夫,后半截是"外王"事物,学者的工作只是"内圣"工夫(中国思想中最重要的是伦理思想),官吏的工作才是"外王"事业(中国思想中与伦理思想有同等重要性的是政治思想)。从中国的文化意识与社会结构来看,"士大夫王国"与"官僚王国"是相通,甚至是重合的,殷著注重了前者,而忽略了后者。

五、本书第五个瑕疵是作者对某些重要词语的内涵与解释说得不够清晰与透彻,譬如"现代化"一词,作者仅以俗世化(secularization)与革新(innovation)二个观念来说明,这是绝对不够的。现代化一词可以从经济学、社会学、政治学各种观点来观察,但至少除作者所提出的"俗世化"、"革新"之外,现代化之内涵尚有"都市化"、工业化,普遍参与、媒介参与以及高度结构分歧性等观念。再如作者对"通体社会"、"联组社会"这样重要的词语也讨论得不够清晰,而作者整个理论的发展却似乎是以这些观念作基底的。此外如对"权威"(authority)、发展(development)、始原群体(primary group)等词语的解释也有修正或加强的必要。

三 结 论

殷海光先生的《中国文化的展望》一书,认真地说,还有许多优点可陈,也还有许多瑕疵可列,但这篇"准书评"似乎已写得太长了,

我不得不赶紧收笔了。但在收笔之前，我愿再说几句话以为结论

《中国文化的展望》一书，是一个专业的思想者，以他相当深厚的知识训练为基底，而完成的一项具有独立的创建性价值的书，它的确说出了些什么，也解答了些什么。从这本书中我们也许看不到太多替中国文化宝殿作的五光十彩的文饰，但是，我们却可以看到一些在文化残基上辛勤重建的砖石与资料。当然不同思想模态的人不一定会欣赏这本书，相同思想模态的人也不一定会完全满意这本书。事实上像中国文化问题这样的大题目，绝不是任何一个人可以谈得周延与完整的。作者说："这本书，算是我为研究并且思想中国近百余年来社会文化问题一个简略的报告，我希望这个报告对追求这个关系重大的问题之解答上可能多少有些帮助，我自知我的能力有限，可是我的愿力却无穷的，我的这个工作只能算是一个草创的工作"。(序言页三)我想，这并不完全是作者的谦虚，而是在接触到这样一个问题时不能不令我们谦虚，我们与其钦佩作者的"能力"，不如欣赏作者的"愿力"。虽然我个人对作者的能力与愿力是钦佩欣赏兼而有之的。

——原载于一九八四年九月十二日、十月三日《时报杂志》二五〇、二五三期

附录四

《中国文化的展望》的阅读问题

贺照田

一

统观殷海光先生五十年代的写作，其重心集中于几个方面：对自由、民主、理性等价值的宣扬；对自由主义一些基本问题的澄清和加深认识[①]；批判专制之恶，并具体分析其混乱逻辑后面反自由、反民主、反理性的实质；由于认识到逻辑训练、语义解析对人思想能力的帮助，并看到逻辑经验论原则在扫除玄虚、幻妄方面的作用，故大力提倡逻辑经验论等等。举凡这几方面，或与反专制，或与反当时和自由主义相竞争的思潮，均有着直接的意义。（殷海光先生五十年代下半叶对历史理论的关心，其内在动力复杂些。除以之批判意识形态习惯依托的那些大史观，如唯物史观和突破“科学史学是史料学”等统治台湾史学界的迷思外；还有在认识论层面澄清，以为后来科际整合治史做准备的一面。）相比，有些工作的意

---

① 关于殷海光先生对中国自由主义发展理论方面的贡献，张灏先生有扼要的评述：“在大陆的五四思想传统里，自由主义的理念，常常受到左右两派的曲解与附会，同时本身亦为群体意识所渗透，而有民粹主义的倾向。殷先生的贡献是把五四传统中的这些内外夹缠与混淆清除掉，同时在思想上把自由主义移置在英美自由主义所着重的个人主义与人权观念的架构上。这是中国自由主义发展的一个重要转向，日后自由主义能在台湾的土壤上生根滋长，未始不与当年这思想转向有密切关系。”见张灏：《殷海光与中国知识分子——纪念海光师逝世三十周年》，《当代》1999 年 11 期，页 116。

义，殷海光先生虽然早就有清楚的认识，认为为自由民主在中国的长程发展所不可或缺。但由于需耗费太多时力，而可能冲破专制格局的机会又往往会稍纵即逝，因此，五十年代殷海光先生并没有把主要精力转到这些长程的工作上去。

据林毓生先生回忆，殷海光先生早在五十年代中期，就跟他讲过，要想对中国问题有一个根本的认识，必须做两项长程的工作：

> (1)……必须借助于现代西方社会科学发展出的观念与分析；……必须整合这些现代西方社会科学的成果于……历史解释中，这样才能把中国的根本问题分析出所以然来。(2)从理论上来讲，中国的大病根也反映在代表早期五四思想的自由主义在中国的失败上。如果我们认为引进英美文明所发展出来的自由的价值、人权的观念与民主的制度至中国的泥土上，并使其茁壮地成长，是治国的大道；那么，为什么大致可以说代表此一思潮的早期五四思想，很快被相反方向各趋两极的意识形态所取代了呢？是不是早期五四思潮所代表的英美式的自由主义，由于糅杂着法国式与德国式颠覆英美自由主义的成分，而根本不纯正呢？即使早期五四人物对英美式自由主义已有相当纯正、深入的理解，是不是中国的客观环境（传统政治秩序的解体、帝国主义列强的侵逼等）也不可能允许它们在中国顺利地发展呢？从这个观点来看，中国问题的焦点在于是否可能移植英美自由主义蕴涵的文化与制度及使其在中国泥土上生根的问题（当然不是指原样照搬）。将来英美式自由与民主的文化与制度如能相当成功地移植到中国来，它们也不可能与英美的原型完全一样，但必须与原型共有许多特点以致不失纯正

> 性。)然而,在探讨这一系列重大问题之前,……首先需要把英美自由主义所蕴涵的文化(包括思想、符号、价值)与制度弄清楚。[①]

可见,最迟至五十年代中期,殷海光先生已把他认为对中国自由主义有根本重要性的问题整理得相当清楚,但其五十年代下半叶的写作并未直接移置到这些问题上。我想个中原因,一在于他所说的"尚未积累足够的资源做最根本、最艰深的研究"[②],二来我想就是由于现实上尚存公开为民主自由奋斗的空间,一些迹象又给人可能突破专制格局可能性的认识,自然使得殷海光先生把主要精力贯注于现实斗争上,而不是长程的反思和前瞻上

1960年9月雷震被捕,《自由中国》停刊,殷海光丧失了公开评论时政、正面全力推扬自由主义的空间,冲破专制格局的希望也一时归于寂灭。雷震案以后殷海光的写作,一方面直接延续其五十年代的写作主题,比如,推进对自由主义更深入的把握了解;比如,阐扬发挥逻辑经验论等等。另一方面,由于直接有效现实斗争的空间不再存在,[③] 使得殷海光先生得以把主要精力投入他多年前就整理成型的、他认为关涉自由主义在中国生根和发展的根本问题上。从殷海光先生和林毓生先生的通信,我们可知,"雷震案"

---

① 林毓生:《殷海光先生对我的影响》,见《殷海光林毓生书信集》,上海远东出版社1994年12月1版,页8—9。

② 林毓生:同上,页7。

③ 间接斗争的可能性当然存在,比如李敖等发动的"中西文化论战"。但这一论战在内容和方式上都未超出五四时期东西方文化论战和三十年代中国本位文化的论战,是故很难吸引殷海光从他认为重要的工作上移开精力,投入论战。

他在《中国文化的展望·序言》中这样总结这场论战:"近若干年来关于中国文化问题的著作与论争也有时闯入我的意识天地。经我阅读以后,我发觉只有极少数的言论是出于理知的;而极大多数的言论在基调上和中等学校的教材实在没有不同之处,虽然学问上的铺陈好像高深一点;都是在感情的浮岛上面;都是一时一地的心理迷雾"页2。

发不到一年，殷海光先生已开始把注意力转到熟悉“现代西方社会科学发展出来的观念与分析”、为整合现代西方社会科学成果于自己的历史解释做准备上了。

这一持续贯注的结果就是1966年1月《中国文化的展望》的出版。关于这部书的主题和内在基本结构原则，殷海光先生有清楚的表述：“这本书的主题是论列中国近百余年来的社会文化对西方文化冲击的反应。以这一论列作基础，我试行导出中国社会文化今后可走的途径。”“在我作叙述、分析和批评时，总是围绕着这个主题而展开的。展开的程序是成一个准系统(System-like)的模态。在本书前面所陈示的是这个准系统的所设部分(given part)。从这个所设部分出发，我逐一讨论有关中国近百余年的社会文化的重要问题，再申论中国知识分子今后所可能而且必须努力的道路及指向的归趋。”[①] 对比这两段话和前面所引他表述给林毓生先生的两个长程问题，可知《中国文化的展望》乃是他自己对五十年代就横亘于胸的、他认为有着根本重要性问题的回答。

这部书的写成，给了殷海光先生很大的喜悦。这喜悦我想不仅来自他采撷了那么多现代行为科学的成果，并组成了一个有着一定澄清揭示能力的“准系统的模态”，从而对中国近现代史给出了不少前无榜样和路径可寻的、阐发清楚的分析，更来自于他认为因这研究思考和写作他找到了“自己该走的大路”。[②] 并认为如果中国知识分子也走这条大路，那么，他对中国未来的展望就可能实现。[③]

在这部书的结尾，他指出中国应走的道路，依照他“在本书里从一开始到现在所陈示的种种，关于这些问题的解答可以浓缩成八个字：“道德、自由、民主、科学”，他以为唯有如此中国才会有“光明的

① 殷海光：《中国文化的展望·序言》，页1。

② 同上，页3。

③ 同上，参看页1—4、页5—8。

远景"。[1] 他又认为，中国要实现这四目，必须有健全的知识分子致力于新的文化创建，而"一个知识分子要成为一个健全的知识分子，必须同时满足两个条件：第一注重德操；第二献身真理"。[2]

他提出来的道路，表面看去，似是人人都可能想到的老生常谈，在他自己却是整合社会科学成果、对中国近现代历史和现实进行了有充分说服力和解释力的分析后所导出的结果。细读《中国文化的展望》的读者，可能很少有人认为他实现了为自己设置的研究写作目标，但后退一步我想大多数读者都是同意的，就他自己刻骨认真的所感所察所思而言，这些道路的提出毋宁是非常自然的。这就使得虽然他当时自觉不自觉所依托的学术思潮在今天已被发现有问题，连带使得他从这些思潮的原则出发的一些断然评判的问题所在亦被看得相当清楚，但这并不能使我们连带忽视他对中国近现代史的深切认识。虽然夹杂着现在被认为过时的思潮的词句和氛围，他所指明的许多问题，今天仍是或明或暗在历史中影响和限制我们的真问题。而殷海光先生对不少问题的解答方案，虽然不象他当时认为的那样是对该问题的最后解决，但也不是能用"有其历史原因""有其历史地位"一类说辞可以轻易忽视的，而是应该被放置到一个恰切的位置、置于我们思想资源中的。[3]

---

① 殷海光：《中国文化的展望》第15章《知识分子的责任》，页565。

② 同上，页566。

③ 在众多对殷海光先生的非恶意的批评中，有三类文字我印象特深：第一类是既贴近殷海光先生，其所批评所揭示的问题又有着相当重要性的，比如林毓生先生的《两种关于如何构成政治秩序的观念——兼论容忍与自由》长文（收入林先生论文集《中国传统的创造性转化》，北京：三联书店，1988年12月1版，页98—144）；第二类是虽然不太贴近殷海光先生，但所提出问题极具启发意义的，比如，傅大为先生的长文《科学实证论述历史的辩止——从近代西方启蒙到台湾的殷海光》。（原载《台湾社会研究》第一卷第四期，页11—56。又载《殷海光纪念集》、《殷海光全集》卷十八，桂冠图书股份有限公司，1990年3月初版，页407—475。围绕这篇文章的进一步讨论见《台湾社会研究》第二卷第一期林毓生和陈光兴先生文，以及二卷三、四期合刊号傅大为先生的答辩）这两类文字可遇不可求；第三类文字则时时可见。这类文字作者， （转下页）

比如，他谈科学谈献身真理的重要，当然有对科学、献身真理精神在现代文明发生发展中关键作用的认识；也有着逻辑经验论和科际整合诸思潮特有的对科学乐观情绪的鼓舞；对何谓科学，何谓真理，科学、真理的功能和应有位置如何的认识和理解也有着逻辑经验论和科际整合思潮的特有烙印。但其对科学、献身真理所以有着如此急迫的体认，汲汲再三反复申说，还由于他对中国近现代史刻骨铭心的观察。他总结道，由于中国缺少"为知识而知识的传统"，"而知识分子又接受了'以天下为己任'的熏陶"，加上中国正逢"在大变动里有种种大问题临头"，必须加以面对和解决，种种原因使得知识分子不能辩证地处理研究问题和解决问题间的关系，这就使得那些看起来涵概局面的大理论、大意识形态特别容易受到欢迎。尤其当这大理论诉诸于人们焦虑国家民族命运的崇高感情时，就变成了激情、崇高感、真理在握感几方面的结合，以之作动力，自然会出现大理论、大意识形态的勇往直前的执行者。① 从此角度言，中国二十世纪坎坷曲折的命运何尝不和知识分子不能全身心去研究问题，或研究了，却没找到有力恰切的研究问题的方式，或者有些在中国近现代史里具有重要意义的问题，却未被我们触及或未被我们及时触及根本相关呢！我认为这是殷海光先生所以特别提倡逻辑经验论和行为科学的时代深意。虽然过后殷海光先生自己也突破了逻辑经验论和行为科学给定的格局，看到它们的局限。但其对中国近现代史的洞察和由之整理出的上述种种问题，却仍有助于我们对

(续上页)依托现正流行的思潮，以为真理在握，以之衡量殷海光先生的一些辞句，并轻易结论说：殷先生所以如此，是因为历史的限制。还说：不过殷先生的言论还是有历史位置的，等等。其对殷海光先生的问题脉络既无理解，对所依托思潮又不能深入根本，而只学了一些辞句和声口，自然会两边茫茫皆不见。这些人对殷海光先生的批评直接暴露出的是自己的趋时、表面，间接暴露的则是中国知识界普遍存在的一些问题。我希望，将来挑出这类批评中几篇有代表性的文章加以解析。

① 殷海光：《中国文化的展望》第十一章《现代化的问题》，页424—428。

社会急剧变动，各种问题重重，大理论、大叙事又颇有市场的大陆当下现实，多了一层省察和认识：醒觉如何处理研究问题和解决问题，大观念、大理论和具体问题间的辩证关系，仍是转型的中国思想界知识界需严正加以面对的，不时需由之出发又不时需回到之的根本问题之一。

比如，在认知问题上，殷海光先生还严厉批评介绍外国的观念、思想和知识时，毫无原则的好新、“毫无学术训练的好新”，经常是为追逐时尚而吸收新知，认为这样的人自然易“随波逐流”，成为宣传言词的俘虏。[1] 那么，殷海光先生所倡导的逻辑经验论和科际整合也曾是国际潮流啊，为什么我不能以“随波逐流”视殷海光先生呢？我以为个中原因在两方面，一在于他对中国自身许多问题有着痛切的认识，而这些潮流正可有效对治这些问题，这就使得殷海光的倚托潮流，有着针对自己病症、改善自己体质的真实意义。表面看去，殷海光似完全投身于一潮流中，并经常以落后时代一类话讥嘲他人，正似追新逐潮之人，而实际上，乃是以自己的问题为原点。因此，他的投身乃是一种自主性在手的投身，我想这是殷海光逐新的原则吧。而且殷海光一旦投身某一潮流，虽然，前此已经有了相当难能的学术训练，投入之后，仍是苦思力读，欲对这一潮流有一系统、深切、长处尽为我有的掌握，我想这是殷海光所谓有学术训练的好新吧。

大凡一有影响的思潮，必有重要洞见为其出发，但该洞见被整理成问题表述与被人理解，则是在特定的问题语境和论述脉络中的。尤其前后彼此更替的思潮，后一思潮常从前一思潮的困境和限度而起，但其所起的一个潜在前提是对前一思潮的把握和消化，虽然其自我构造合法化的理由是前一思潮的困境和自己对这一困

---

[1] 殷海光：《中国文化的展望》第十一章《现代化的问题》，页425。

境的克服。通常除非后一思潮同时是一既超越前面思潮又含摄前一思潮长处的思潮，否则只阅读后一思潮的局外人，不能充分体会前一思潮的正面功能正面力量，和前一思潮处理解决它们所着重问题时所表现出来的特定训练和品质的。局外人从阅读后一思潮所能特别详细体会的，只是前一思潮的弱点和困局而已，不像后一思潮创始者通常是在相当程度拥有这些训练和品质之后创新的。不能像思潮创始者那样拥有如此众多围绕他处理问题的真切但难以言述的经验，不能像以创始者为典范的思潮当事人那样对即使看上去最抽象的结论都有一种具体感，这是中国绍述西学资源者必须加以正视的困境。

正由于此，我觉得殷海光先生面对西学的方式有着特别的教育意义。他深深扎根于时代困局之中，一旦发现有帮助自己脱出此困局可能的资源，便深深投注进去。这样的投注，使得他得以更深地和自己时代困局互动，即对所投注资源的更深进入，同时意味着对自己时代更深的介入，而从介入自己时代的经验中，他又获得了以之印证、评价甚至摆脱该资源的直感经验。这样的互动产生了双重结果，一方面因为使用了这资源于我们的困局中，而一定程度使此资源内在于了我们自己的历史；一方面在时代困局中奋斗，又使本来生长于外来文化和社会思想脉络的隔膜表达对于中国读者有了一种真切的具体感。因此，当殷海光先生对外来资源的投注，就变成了对中国问题发言，就可在中国语境与问题脉络中加以定位和理解。

可惜，一般的西学绍述者不仅没有对接我们历史深层真实问题的能力，而且不能投注精力于所绍述思潮的内部。因为长时间投注精力，至少可让自己摆脱局外人的尴尬身份，成为当事人。秀异者如王浩先生甚至能在他所投注的思潮传统里做出第一流的贡献；下焉者也会内在于这种学问，这样的人绍述该思潮至少不会既

隔膜又误导吧。虽然他们就形成中国现代思想传统本身，并不能像殷海光先生那样做出直接贡献。[1]

至于那些处身局外的绍述者，上焉者撮述国外已有的关于此思潮所以兴起、它所欲处理的问题，这些问题可能带来的认知前景，一些对它代表性的评价等等。一般看上去确乎有条不紊，把握得当。其实除让读者误以为自己对该思潮已有了相当了解和把握外，并无助于中国读者真切感受到该思潮特有的力量，并从中有所学和启发，而徒添中国对此一思潮差之毫厘、谬以千里的议论而已。局外人中上焉绍述者尚且如此，下焉者本身不过知道些该思潮的辞句和声口而已。这类既不能以其绍述资源对接中国问题，又不能投身于其内部的人绍述思潮，当然只能是一次一次新思潮、新人物对旧思潮、旧人物的无任何实质累积的覆盖。可惜我们中的大多数弄潮儿就是些永远不会落伍的一群。不像在思潮本土，每一个思潮都会提出相对于他们自己处境的真问题，和对这些问题特别有深度的开掘，以及在此一思潮启发下的有效的学术开展。这样，相对于我们每每潮流过后的无何有，他们的每次思潮过后，

---

[1] 王浩先生曾自述道："我在中国长大又一直关心中国，却受了一番英美哲学的训练，往往觉得自己在不同领域的思想各自为政，不易关联起来。对于一个学哲学的人来说，这种分离的情形，更违背我自己的理想。当代中国有几位哲学家曾直接间接批评过我的哲学工作，以为支离破碎，东写一篇西写一篇，未能先立乎其大焉者。"他并举他近作为例，说："近年来很少用中文写作。特别是学术性的文章，多年来就有力不从心的感觉，而且内容也会给人一种过于专门甚至偏僻的印象。近作'两诚'一文，在当代英美哲学的范围里，该可以说是明确地讨论了一个中心的大题目，可是按照中国哲学界的标准，大约仍然会认为无关宏旨……"（见王浩：《中国和西方哲学》，《九洲学刊选编》（一），中国友谊出版公司，1988年1月1版，页17—18。）

确实，不同脉络中的写作对不同脉络中的读者意义不同。比如，殷海光先生的哲学写作放在英语世界阅读，只能被认为是无特别价值的普通学术论文而已，但由于他在台湾以之批专制，倡扬理性、自由、民主，又以之批判其他思潮，台湾当代思想史写作想回避这些工作简直不可能。而王浩先生作为英语哲学界最有地位的华人哲学家，我们若想把他写到二十世纪中国哲学史里，恐怕亦不好措笔。林正弘先生《一个自由主义者的民主科学观》，亦谈及此问题，读者可参看。（文载《殷海光纪念集》，《殷海光全集》卷18，页365—391。）

却有着问题累积、思想观念累积和知识累积。仿佛有意在以它们的实有，衬托我们喧哗却不给后来者添任何负担的无。[1]

再比如，殷海光先生特别强调的道德问题。如果我们不把眼光纠缠于"'道义为之根'。我在这里将这一命题作为人类的社会文化生活的设准"[2] 这样一些关于道德的大论断，而是着眼于他有感而发的特定问题脉络，我们同样可以发现，使得他如此强调道德的原因，仍主要来自于他的经验，特别是他那些充分扎根于二十世纪中国坎坷历史和现实的令人痛楚的经验。他写道："今日中国社会文化里道德问题的紧急，丝毫不下于空气缺乏。今日中国社会文化之急需重建道德，正像缺乏空气的人之急需吸收空气一样。社会生活失去道德规范，于是共同的核心价值亡失。这么一来，人际的互信与互赖的基础涉于倾覆。如果人际的互信与互赖倾覆，则不仅合作极其困难，而且内心陷于孤立状态。个人成为寂寞群众中的寂寞人。个人成为套上纱罩在街上的独行人。个人成为戴上假面具在公共场合跳鬼舞的人。这样的个人，其内心绝对缺乏真实感及安全感。缺乏真实感及安全感的人，绝对的苦弱、畏缩、朝秦暮楚、并茫无所归。这样的人为了满足真实感及祛除不安全感，往往多面认同。所谓多面认同，就是把自己投身于传统的或非传统的权威之中，俯伏于直接或间接的权力之前，以求得护庇和麻醉性的安宁。在这样的情境之中，他所估计的只是认同对象的现实力量之大小，而绝不计及他们之间有无性质的冲突。他只权衡势力，绝不顾及他的认同是否发生理论的冲突。所以，他可以躺在权力的怀抱里，但同时又向往自由；他可以主张复古，但却又标新

---

[1] 关于一些重要的思潮和观念，在中国大陆知识界何以没能留下真正果实这一问题，我在论文《制约中国大陆学术思想界的几个问题》中有更详尽的讨论，文载《台湾社会研究季刊》2001年12月号。

[2] 《中国文化的展望》第十四章《道德的重建》，页501。

立异。实在,他的人格被完全撕碎了。他完全暴露在'绝对的肯定精神'之前,而完全丧失了基本的判断力……他成了人世的飘萍,随着浪潮的起伏而浮沉。他化作时代的尘埃,跟着气流的冲激而左倾右倒。今日中国社会文化里道德之急需重建,由此可以看得很清楚了。"①

明白中国经验和其对中国经验的整理是殷海光先生关注道德问题强调道德问题现实脉络所在,是其接下来追问与思考"我们怎样重建道德呢?我们所需重建的道德又是怎样的道德呢?"② 等问题的现实动力所在。那么,我们就会在看到殷海光先生和现在比较主流的自由主义有着差别时——现在主流看法强调他们特别关心的是如何建构一套中立于道德价值的制度设计、程序机制,而绝不似殷海光先生汲汲于道德问题——不是忙于把精力放在据此评判殷海光先生思想的得失,就像不因看到殷海光先生反复指出现代人(美国文明被提到居多)的精神危机,就急着把殷海光先生归入反思现代性的同道一样,而是会先进入殷海光先生的问题语境。因为在殷海光先生看来,当时的台湾重要现实之一便是,道德规范的丧失,引发了社会价值危机和个人精神危机。这不仅是对个人生存感受的严重打击,还消弱了人们抵抗专制渗透生根和平衡消费主义欲望表演伎俩的能力。而缺少起码抵制的专制控制和物质逻辑的双重挤压,使得坚持独立思考勇于为民族为未来承担者可依凭的体制空间社会空间越来越小。这种情况下,没有深厚的对民族的责任感,不能自我挺立的中国人,是不可能自觉长久以民族未来为自己生命和工作责任的。这是殷海光先生所以提出道德为中国通向光明远景的必走之路、"注重德操"为当时欲"努力于

① 《中国文化的展望》第十四章《道德的重建》,页502。
② 同上,页502—503。

新的文化创建"的知识分子必有的品质的现实原因所在。[1]

但殷海光先生讨论道德精神问题时，并不自限于中国自己的困局，他还着眼于整个现代文明的道德出路问题，并给出了为世界道德未来树标的"科学人本主义"结论。但由于殷海光先生所述的"科学人本主义"理想缺少和台湾当时道德精神危机间的有力接合点，虽然就其愿望的良好，有人称许。[2] 究其实，反而不如殷海光先生直接对治当时台湾社会道德危机，以对民族未来的责任感、守志不移的人格尊严感激发青年来得有效。加之他以最严格标准身体力行所有他寄望于别人的德操，同时加上他热烈、真挚、深沉、威武不屈的高贵人格，更加深了他道德言教的份量。

同样是殷海光先生的话，一个系统并观照着全人类与未来，一个是任何时代都有人讲的老生常谈，却有收益如此相反的结果。原因正在于当时台湾相当部分青年知识分子的道德精神危机，主要是人们的良知、正义感、热情等无处落实，反受压制，而只好随波逐流、意志萎弱，结果是精神消沉、人格扭曲和人格分裂，这和其时台湾特定历史空间有关。[3] 因此，危机解决的首要症结是，对人由良知出发的热情、责任感和正义感加以充分的肯定，并以制度安排容受之，社会，文化公共空间鼓励之，造成主体的充分发舒，去除专制在人们心理、精神、行为方式上所造成的各种扭曲。所以，殷海光先生五六十年代以崇高感、对民族的责

---

① 殷海光：《中国文化的展望》第15章《知识分子的责任》，页566。

② 许倬云先生在《读殷海光著〈中国文化的展望〉》一文中评论道："殷先生自己提出的新方向是'科学的人本主义'，其项目则是自由、平等、幸福、友善、正义、合作、增进人群利乐，以及尊重个人的生命与尊严，而提出'爱'为最基本的出发点（五三七页，系指所引文字在《中国文化的展望》一书的页码，下同——作者注）。我们对这一个理想高举双手赞成，而且为此向殷先生致敬。"《中国文化的展望》附录一，页584—585。

③ 我此处对台湾部分青年知识分子五、六十年精神危机特点的概括，既受殷海光先生的分析的启发，也是我阅读白先勇、陈映真等作家五、六十年代作品和一些人对那个时代的回忆，总结提炼而得的结论

任感激发人，对一部分青年知识分子精神人格的树立起了关键作用的原因在此。虽然其起作用的范围不会大，盖因无容受、鼓励之的制度空间和社会文化空间之故。相比，殷海光先生系统高远的"科学人本主义"结果反不如之就毫不奇怪了。（因为这也正是身处类似境况下我自己的经验，读《新人本主义》一节时不由地一奇："噢，他这样想过。"）

殷海光先生的这一经验教训提示我们，我们必须对中国大陆今天的道德危机给以具体的分析。尤其要自觉区分哪些系属专制体制长期统治和压抑所造成的道德危机，哪些系专制和个人自私自利及健全的市场环境彼此互为结构的结果，哪些系专制和固有伦理中犬儒一面互相适应造成的道德后果。这样，才不会把我们的道德问题或过快的关联、等同于发达资本主义的道德困境，等同于所谓世界性主题，或过快的和我们的文化传统、伦理传统简单勾连，从而用现代性反思、或后现代特点、或文化民族性如此的结论路径，取代了对专制本身的分析与批判。这样，不光把握不到太多问题的症结，也经常使我们的对治努力无效。

二

总之，我上面所举三个例子的讨论，似乎都在指向一个方向，就是阅读殷海光先生的著作时，不要特别拘泥关注以外来思潮、外来理论作背景的大的论断、大的型构。

我这么说，是因为在殷海光先生身上存在着若干张力。其中一个就是作为学者的殷海光和作为思想者的殷海光的张力。殷海光先生敏感、苦思力学，是一个善于学习、善于发现问题、解决问题的人，也即是一个其能力品质很容易把学者身份和思想者身份统一起来的人。显然，殷海光先生身上二者张力的存在，不是他自己

的能力品质欠缺不能把这两种身份统一起来，而是由于时代和其身上敏锐、强烈的道德热情的缘故，使得他的写作中经常出现两种身份间的不平衡。分析这不平衡之所以产生，原由有四，一是“他自己由于成长过程中颠困流离，以及后来在报纸杂志上秉笔报国，花去许多时间与精神”，影响他“积累足够的资源做最根本，最艰深的研究”。[①] 也就是说，在他身上本应该彼此相辅相成的学者身份落后于他身上的思想者要求。二是他“恰好成长在中国大动乱的时代。在这个时代，中国的文化传统连根的摇撼着；外来的观念与思想又像狂风暴雨一般地冲击而一塌糊涂。这个时代的知识分子感受到种种思想学术的挑战；有社会主义、有自由主义、有民主政治，也有传统思想背逆的反应。每一种大的思想气流都形成各个不同的漩涡……”，一般知识分子自然是“目眩神摇，无所适从”。[②] 衡之殷海光先生的经历，年青时亦可说属于这一群，深受时代意见左右。四十年代末转向自由主义后，虽始终不渝，但其对自由主义内部重要问题的进一步厘清，亦在在多有。[③] 尤为主要的是，当时诸多观念潮流、诸多思想旋涡都不是封闭在学院内的风景，而是塑造中国的力量，影响中国未来可能性的力量。他的责任感和道德热情，自然，使得他不能不对这些做反应。[④] 而且许多反应必须是一种即时的反应才有直接的现实意义。但这种写作除非你在这个问题上有足够的累积，或他人有足够的累积能被你马上了解运用，否则这种反应很可能是不稳妥的，而且分散人的注意力，耗费人的

---

① 见林毓生《殷海光先生对我的影响》文中的回忆，同2，页7。

② 《〈海光文选〉自叙》，《殷海光全集》卷十七，台北：桂冠，1990年4月初版，页652。

③ 《殷海光全集》卷十一，台北：桂冠，1990年5月初版，页247—267。

④ 关于道德责任感道德热情对殷海光先生为学和思考的影响，林毓生先生有精彩的分析。参林毓生先生：《殷海光先生一生奋斗的永恒意义》，收入《中国传统的创造性转化》，页307－317。

精力。三是殷海光所处时代的中国学术思想界自身有太多问题，累积既少，自觉前瞻性的累积更少。尤其殷海光先生所欲处理的大多问题，当时学界都缺少积累，这就使得殷海光先生写作中要使用的太多资源，都得自己阅读、消化、整理。殷海光先生所以写《中国文化的展望》等，其重要目标就是，在解析问题的累积基础上导出"中国文化今后可走的途径"，同时以这导出为指引，呼吁知识分子在此方向上自觉地累积。我想，他写《中国文化的展望》既是自己也欲急迫解清这些问题，同时也深有感于台湾学术界的现实吧。（相比，现下中国大陆学术思想界，除了比那时台湾学术思想界庞大了不知若干倍外，实质上又有多少改变呢？我不知道。说实话，我写这篇文章的心情，与其说是提出问题，以呼吁和提醒大家注意如何进行有效的前瞻性累积的问题，不如说是祈愿。因为中国知识分子能否一定程度解决前瞻性累积问题，实关乎中国的未来。把太多交凭权力拥有者的直觉和若干知识分子只有不贴近问题的资源的思考，我们当然有理由不安。）四是他自己某一阶段特有的一些观念，往往连带影响到其身上两种身份不自然的消长。（详后）

殷海光先生写作中所涉资源甚多，其中尤以西学为大宗。对于中国学者来说，如其他中国学者无相关有效积累可用，而己欲对国外思潮、学说把握至"所输入者确为该思想之本来面目，又必具其条理本末，始能供国人切实研究之资"[①]（梁启超语）水准，才华如殷海光者也必经一学院训练式的阅读、研究、理解阶段。但由于上面所分析的前三种情况，殷海光先生能有类学院心境的时间却相当有限。是以殷海光先生虽是一个苦思力读的典范，其思潮把

① 梁启超：《清代学术概论》，引自《梁启超论清学史二种》，朱维铮校注，复旦大学出版社1985年1版，页73。

握能达至较严格标准的却只有逻辑经验论，达至不太严格标准的有科际整合思潮和自由主义学说等。

到此，大家该明白，我为什么建议不要拘泥在殷海光先生相当著作中实居于醒目位置的外来理论、外来思潮了。因为，或者殷海光先生对其所使用者有把握不够深切甚至浮表之嫌；或者如逻辑经验论、科际整合思潮，特别是逻辑经验论，把握虽确，但都早成新思潮批判弃绝对象，且已被殷海光先生后来自己所突破和检讨；或者如他所把握的那部分自由主义原理，既和现在自由主义内的一些思潮有距离，在国内又被林毓生先生等的成就所突破和检讨。不过可庆的是殷海光先生一生最后几年对自己先前思想的超越是一种含摄式的超越，是一个先前长处与贡献被整合于现今之中的超越。不像我们，虽亦在论议逻辑经验论等的缺点，却只能被称为闻风而起式的超越，因为太多批评者对所批评的逻辑经验论等既完全没有进入内部体会和理解过，也没有与之互动的真实经验过。

但以作者的信念、理论原则来把握作者、作品，似已成了一种习惯，而且除在文学艺术界，这种习惯经常受到抵抗外，在其他领域似乎都被接受，至少觉得无可厚非。这种阅读习惯对人们怎样看待殷海光造成了严重后果。就是一方面殷海光被建构成中国自由主义史上的经典人物，人们习惯以严复、梁启超作第一代、胡适作第二代、殷海光作第三代中国自由主义的代表人物。而殷海光先生更因为其争自由的艰苦卓绝和人格的严正光辉，被作为二十世纪中国热爱自由追求民主的精神象征。[①] 而与这方面光与伦比的推举相对，形成一个相当大反差的就是，人们认为殷海光先生的

① 林毓生先生认为：殷海光先生"那威武不屈的高贵人格，给了自由主义一个道德力量。殷先生多年为自由的维护和奋斗终于为自由主义赋予了道德尊严"，这实是对殷海光先生人格和行为意义的最扼要公正的评价。林毓生：《民主自由与中国的创造转化》，收入《中国传统的创造转化》，页284。

著作只有纯然的历史意义和精神意义,说历史意义是指其写作为中国自由主义史上一个关键环节,要了解中国自由主义的发展过程必须阅读这些著作;说精神意义,是指殷海光先生著作中所蕴的强烈道德热情,能去懦起废。而于殷海光先生写作时最关心的推进问题、解决问题,则认为对现下没有太多意义。于是殷海光先生仅仅因为历史上的关键位置和不朽的精神人格变成了经典人物,人们愈是夸赞他的道德成就,便愈是忽略他的写作对于今天的思想意义。

纵观二十世纪中国思想史,可以发现一个重要问题就是,这其中没有实际的思想传统形成。(对鲁迅的不断深度解读和发扬与熊十力系现代新儒家可能是唯二的例外)也就是说后一代人认可前一代人,是以给其历史位置的方式,现实上他们都认为他们超越了前者,而所以超越的根本原因,却通常不是来自对上一代人深切阅读和理解,而是因为对一个或几个西方思想家的把握,甚或只是来自于当前潮流中被强调到类似教条一般地位的几条原则。这和现代西方思想状况形成了一个鲜明对照,在那里,深度阅读经典不仅是教育中的重要内容,不仅是培养学人某些方面品质和意识的重要途径,而且是其思想保持有质量活力和自我更新能力的重要途径。

提到这个问题,一个必然会遇到的疑问就是:他们的写作是经典吗?他们写作有那么挖掘不尽的丰富义蕴吗?难道我们应该回避更有系统含摄力也更富说服力的西学思潮吗?这些问题问得无疑相当有力,而且对这些问题的回答我想我会和他们相当一致。我惟一担心的是这些问题会掩盖另一些问题,一是,如何去读的问题?因为按照常见读殷海光的办法——也就是以他所依托的思潮原则,以他自己给明的信念和思路,去把握他的办法——我们可能很难明白何以有那么多西方当代思想家和重要

学者去重新解读马基雅维里。可见我们读殷海光先生的办法本身是不无疑问的。简言之,我们这种读法只会产生教科书一类的东西,而不可能是一种以思想唤起思想的阅读。第二是如果中国现当代确无经典,那么,只读中国古典、只读国外经典是否就够了呢?大家都无心深度阅读我们现当代中这些只能算作次经典,甚至次次经典的作品,可能会带来若何问题呢?

林毓生先生是个深受深度阅读经典之益,也大力提倡阅读经典的学人,他在一篇访谈中谈到精读西方原典的重要性和困难所在后,提出一个重要问题:"我们是否容易被经典镇慑住呢?"[1] 确实,经典深微,每每会越读越感奥义无穷,启迪无穷。而深度阅读要求沉浸其中,被吸纳和镇慑本是情理中事。这也是很多优秀思想者、深沉学人一生成就不可或缺的基点之一。但这些经典写作所面对的历史情境历史困局和我们实际所处的情境、困局有着很大不同,如果无媒介的直接从之出发来观察甚至框定我们的现实,就会犯林毓生先生所告诫的"错置具体感的谬误"。[2] 而从原典高度到我们现实间的中间媒介是什么呢?按林先生的话就是:"我们研究西方,只是为要解决我们特有的问题,所以只可把西方的东西当参考,而不必成为他们的信徒。也就是突破讲口号与形式推演的层面,完全站在解决自己问题的立场。"这样就要"不被经典罩住",对这困局,林先生有一个我以为颠扑不破的答案:"就是必须对自己特有问题加以关注与了解。"[3]

但接下来的问题就是:哪些是自己特有的问题呢?如何去发

---

① 林毓生先生认为:殷海光先生"那威武不屈的高贵人格,给了自由主义一个道德力量。殷先生多年为自由的维护和奋斗终于为自由主义赋予了道德尊严"。这实是对殷海光先生人格和行为意义的最扼要公正的评价。林毓生:《民主自由与中国的创造转化》,收入《中国传统的创造转化》,页293。

② 林毓生:《中国人文的重建》,收入《中国传统的创造性转化》,页19。

③ 同26,页293—294。

现自己特有的问题呢？很可惜，在这篇访谈中，访者没有接着问这两个问题。

通常，一个有责任感的但没有特别洞察力的学人，他可能以时代的课题为自己的课题；也可能自己通过所掌握的理论和研究思路、研究训练去探查历史和现实，在探查中形成自己的课题。时代的课题可划分为两类，一是现实中某些困境的尖锐化、急迫化；一是时代思潮提出的课题。前者为内在于我们现实的真问题，并往往和构成现下社会的现实力量有关。但这类问题成为时代课题，往往是该问题已很难收拾的表征。时代思潮的情况复杂一些，是因为中国学术思想界太易受外来潮流影响，加上没有判断力的传媒炒作，使得许多匆忙从时代思潮中引出的所谓时代课题经常极为浮表。所以，最经常的情况是，所谓的时代课题并不是内在于我们时代的重要问题，甚至不是内在于我们时代的真问题，至少不包括内在于我们时代又具根本重要性问题的全部。相比，依据理论和研究思路去探查，如果训练有素，相关知识累积充沛，并足够谨慎，往往会有相当有价值的问题发现。可惜在这些方面（比如，比较史、人类学，等等）我们的工作开展得太不够，对一理论、一研究思路可能碰到的盲点亦缺少反思自觉。这无疑是我们亟待充分开展的一片天地。

但所有这些，都不能代替对生活于其中，喜怒哀乐于其中的中国人自己的问题史的发掘和整理。尤其那些卷入时代困境很深的思想者，就问题史的角度言，更应该被我们认真对待。盖卷入时代深，使他们自然触碰到很多学院人物不会触碰到的问题，他们与学院人物不同的着重和经验的不同，也使得他们对问题有一种特别的敏感，这些可算是时代对他们的补偿吧。而相对于那些卷进时代同样深，甚至更深的行动人物言，他们整理问题、传达问题和思考问题的能力又非复思想人物所能比拟。对我们而言，这其中最

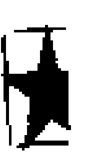
首要须被认真面对的，自然是卷入时代很深的憎恶专制热爱自由的思想人物。他们怀抱的感情和理想，自然影响他们感受、体察时代的重心和思考问题、整理问题的方向，所以其触碰和整理出的问题，其关于此问题的思考累积和我们欲在中国实现自由民主目标所必不可少的思考、问题累积自然关系更为密切。[①]

这样，按其他标准只配次经典甚至次次经典的殷海光先生的写作，从提供"对自己特有问题"的把握这一问题史的角度言，其重要性便凸显出来了。

所以，我呼吁读殷海光先生不要拘泥他那些大评断、特别是以西学思潮、理论作背景的那些断然表述，而建议把眼光转到他对现实、历史那些具体把握和洞察上。正像我前面所举的，一看到他强调科学，如果我们的反应马上是"逻辑经验论"信仰、"科际整合"崇拜等，而缺少细心和耐心注意他那些关于历史的感慨和体察，那么我们就可能忽视他对中国知识分子没处理好"研究问题与解决问题"、"大理论与具体问题"间关系的洞察，尤其是他对中国知识分子这一缺失在中国现代历史结构中所处位置的洞察。这样，也就无缘以之反观现在，自觉观察此问题的今天样态，它在当下中国历史结构中所处的位置，等等。而当我们从问题史意识出发解读殷海光先生，也就是不过分拘泥他那些大论断、大架构，而把注意力专注于他对中国近现代历史的洞察，他所焦虑的问题性质为何等等。殷海光先生的思考和言行，自然就对我们今天构成了一种灵感，一种思想意义。从而避免我们仅从他对自由主义基本问题把握程度若何等等出发衡之，甚至以我们今天的一些流行理解衡之，

---

① 我这里谈的是一般可能情况。具体到一个思想人物，其应被重视程度，首先决定于他问题的重要性程度和他思考此问题时洞察问题的深浅。常常那些立场和方式与我们相去甚远的人物对我们更有帮助，因为他们发现的问题和对问题的特定发掘，往往为与我们相同立场与方法的人所不易洞见。



必然会导致的殷海光过时印象。[1] 因为，简单地以为殷海光过时，受损的只能是今天，是我们自己。

那些过于从殷海光先生所强调的思潮理论原则出发读他著作者，实际上没有注意到他写作中的复杂性。奠定殷海光先生一生形象的主要是其五十年代和六十年代上半叶的写作。（六十年代下半叶是他一个转变期，可惜他五十而逝，使我们不能确知他转变完成后的面貌。）而这一时期，正是他以青少年时期思考、经验为结论，转向热烈拥抱逻辑经验论的时期。逻辑经验论要求对科学有一个根本的信心，加之他对现代中国各种意识形态、大理论盛行的记忆犹新，和对以考证和自我反省批判不足的儒家义理再发扬为中心的台湾当时学术界的不满，使得他把视野无批判地朝向逻辑经验论认肯的现代西方社会科学。而接受把握外来理论和知识，不可绕过一学院式的努力阶段。对现代西方社会科学的过度期望，自然使得他强调学院训练，并努力使自己的写作也变成一种学院规格写作。这一追求典型表现于《中国文化的展望》的写作架构安排上。[2] 但这一逻辑的表面实现，是以压抑其思想人物一面为代价的。而他思想人物的一面实为他骨子里的特质，哪怕以扭曲隐蔽的方式亦会不可遏止地发挥作用。

金耀基先生批评《中国文化的展望》时正确地指出："本书的第一个瑕疵是在结构方面没有严守'系统分析'的方法……我个人以

---

① 相比，严复的命运则要好得多。我想，之所以现在敢于放肆批评严复的人少见了，应特别归于史华慈先生那部灵感充溢、解读细腻入微而又所规重大的成功著作。（本杰明·史华慈：《寻求富强：严复与西方》，英文版，1964 年，中译版，江苏人民出版社，1989 年。）近年林载爵、汪晖、黄克武等先生的研究亦具以上优点。严复可谓死后多福。

② 殷海光先生写道："本书前面所陈示的是这个准系统的所设部分（given part）。从这个所设出发，我逐一讨论有关中国近百余年的社会文化的重要问题，再申论中国知识分子今后所可能而且必须努力的道路及指向的归趋。"《〈中国文化的展望〉序言》，页 1。

为至少'民主与自由'、'世界的风暴'及'知识分子的责任'三章不应该放到这书里，尽管这三章有极精辟的言论，有很深挚的责任感，但这里所陈示的与全书所作的'分析型模'的努力恰巧背道而驰，因为这三章里，大都只能算是作者个人思想的倾向和主张，而不是中国文化发展的经验事实的分析。因此，我觉得这三章是有害于全书的结构与方法上的统一性的……"[1] 金耀基先生所注意到的《中国文化的展望》写作的内在不统一性，提示了我们除按殷海光所设计的顺序外，《中国文化的展望》其实还可以采用另外一种读法。就是先读只能算是殷海光"个人思想的倾向和主张"部分；再读他对中国近现代思想文化的分析，这一部分其实是殷海光"个人思想的倾向和主张"，与他的分析型模、与他已有的对近现代中国的观察和思考，几方面互动的结果；最后读他的"分析型模"，并体会此分析型模所以构成，哪些组件是组件本身的说服力所致，哪些组件是由他"个人思想的倾向和主张"与他个人已有的对近现代中国的观察和思考出发，而被选中的。

只有经过这样一番逆向阅读，我们才能把卷入时代困局甚深并有着最为深切焦虑的思想人物殷海光，从他自己逻辑导致的压抑机制中解放出来；才能把殷海光和那些以学院训练为主要依托人物的写作深层的不同呈现出来；才不会仅仅用对待学院人物的读法和评价法来对待实质上是思想人物的殷海光；才不会只把他看作一个单纯的自由主义人物、或一个逻辑经验论者、或一个现代西方社会科学的热情虔信者、或这三者简单的相加，而是会首先把他当作在时代困局中焦虑、挣扎的思想人物。

殷海光先生这种对自己身上思想人物特质的有意识压抑，直

① 金耀基：《殷海光遗著〈中国文化的展望〉我评》，《中国文化的展望》附录二，页615。

到他认识到科际整合的认知限度后，才最后解除。在他对行为科学、科际整合抱热烈希望时，他的自我定位是："是勉力做个好的启蒙人物：介绍好的读物，引导大家打定基础，作将来高深研究的准备"，他的自得是："我常向同学说：'我没有学问，但能使你们有学问。'"① 这是一种没有给思想者留出位置的自我定位。而当他认识到学院努力会有的限度后，他对思想和学术间的相互关系问题才有了正面的厘清："学院式的训练与独立思想很难两全其美。有学院式的训练，在程序中常把独立的思想消灭了；有独立思想的人而缺乏学院式的训练，他的想法常经不起考验。如今要有基本的学院式训练做基础又能激发他的思考……才是个思想人材，否则就像木头底下的蛀虫，永远不会显现创造的光辉，因而也不能把人类的光辉向前推进一寸。"② 这表明他终于承认思想者有着永远不能为学院人物取代的价值和位置。由此，他也终于不像先前许多时候那样仅以启蒙人物身份来定位自己，而给自己思想人物身份留出了明确的首要位置。在可视为他一生自我总结文字《〈海光文选〉自叙》中，他说："有这么多不同的刺激，吹袭而来；有这么多的问题，逼着我反应并求解答。这使我不能不思索，并且焦虑地思索。一个时代的思想者，必须有学人的训练和学问的基础，然而一个时代的思想者，他的思想方向和重点，毕竟和学院式的人物不相同……"③

这种历时多年的压抑自然会限制他的运思，成为戴着逻辑经

① 殷海光：1962年6月10日致伍民雄、罗业宏的信，《殷海光全集》第十卷，页255。

② 《春蚕吐丝——殷海光最后的话语》，陈鼓应编，环宇出版社初版，远景出版增订再版，我使用的是远景增订版。（因系一影印本，碰巧影印人未印版权页，是以不知出版时间，请读者谅解）此处引文见该书"论独立思想"条，页47。

③ 《〈海光文选〉自叙》作于1969年8月21日，距殷海光先生逝世的9月16日不到一月。引文见《殷海光全集》十七卷，页652。

验论和行为科学脚镣的舞蹈。但反过来,这种严厉的压抑也一定程度保证了他这时挤进来的洞察和不合他倡导的运思——在他对逻辑经验论、行为科学、科际整合最热烈的时候,他明白给“思”留出的位置只是如何恰切、富于灵感的应用它们等——往往确实是压抑不掉的内在于我们历史和现实的真问题。这样,这些挤进来的“思”和洞察无疑也更该被我们认真对待。

虽然殷海光先生的例子可能过于极端,但不可否认的是,殷海光先生身上这种复杂性在另外一些中国近现代思想人物身上也同样存在。比如,梁启超亦曾贬斥过自己身上思想人物的一面:“启超之在思想界,其破坏力确不小,而建设则未有闻。晚清思想界之粗率浅薄,启超与有罪焉……生平著作极多,皆随有所见,随即发表……启超平素主张,谓须将世界学说为制限的尽量输入,斯固然矣。然必所输入者确为该思想之本来面目,又必具其条理本末,始能供国人切实研究之资,此其事非多数人专门分担不能。启超务广而慌,每一学稍涉其樊,便加论列,故其所述著,多模糊影响笼统之谈,甚者纯然错误,及其自发现而自谋矫正,则已前后矛盾矣。平心论之,以二十年前思想界之闭塞萎靡,非用此种卤莽疏阔手段,不能烈山泽以辟新局。就此点论,梁启超可谓新思想界之陈涉……识者谓启超若能永远绝意政治,且裁敛其学问欲,专精于一二点,则于将来之思想界尚更有贡献,否则亦适成为清代思想史之结束人物而已。”[①] 梁启超此段自我批评,剖析知识缺少深入和系统给自己一生事业带来的损害和局限,颇沉痛、深切,读者于此可获对梁启超、对中国近现代思想史一颇贴近观察、省思角度。但读者若以此做梁启超一生定论,以为其不过在多个领域开风气,纯然

① 梁启超:《清代学术概论》,引自《梁启超论清学史二种》,朱维铮校注,复旦大学出版社 1985 年 1 版,页 73—74。

是个历史人物而已;而突破粗率局面唯在外来思潮引介消化须达"必所输入者确为该思想之本来面目,又必具其条理本末,始能供国人切实研究之资"程度,以此为学术思想界唯一能事。那么,我们又会跌入几重困局:一是我们会认为梁启超对现下没有思想意义;二是这里实际没有给思想者留出应有的位置;三是没有对我们自己问题的把握和理解作媒介,我们在研究绍述外来思潮时,将有丧失主体性之虞。而没有主体性的绍介、研究,或者以自己随机碰到的思潮、人物为对象,或者以国外的兴趣为转移,累积即使多量,往往我们解决问题所需之资却无。

张灏先生分析梁启超何以不接受亚当·斯密的经济自由主义,他写道:"梁的批评很大部分基于他的这一观察,即大多数中国人未受教育,因而缺乏开明自利的能力。梁追问道,不存在斯密理论中的这种能力,经济自由主义怎么能发挥作用呢?梁认为更重要的是中国正处在帝国主义时代,外国企业在国际竞争中一般都有国力做为后盾,因而没有任何的国内私人企业能抵挡来自他们的竞争,这一事实是中国企业在与外国人竞争中总是失利的原因。因此,梁将国家干预企业看作是帝国主义时代一个不可避免的现象。也正是因为这个原因,他在研究了亚当·斯密的经济思想后,反对经济自由主义,赞成将重商主义作为中国最合适的经济制度……梁认为,现代西方资本主义有两块基石,以詹姆士·瓦特和亚当·斯密为代表。他的看法是保留瓦特的工艺学,而用德国的社会改良主义取代亚当·斯密的不干涉主义理论。"[1] 如果面对此一事例时,我们的重点是批评梁启超对亚当·斯密、重商主义、德国社会改良主义了解不够深入、不够准确,或探究梁启超了解这些资源

① 张灏:《梁启超与中国思想的过渡(1890—1907)》,崔志海、葛夫平译,南京:江苏人民出版社,1993年8月1版,192—193页。

的可能途径，没有人会否认如此做的学术价值。而且极有可能梁启超一旦更深地了解了这些人物和思潮，他的想法会变。比如，更同情亚当·斯密；比如，开始批评德国社会改良主义，等等。但不管如何，有一点是明确的，就是他都必须面对中国人缺乏"开明自利"能力和"没有任何的国内私人企业能抵挡来自他们的竞争"这两个内在于当时中国现实的大问题。尤其在经济全球化成为潮流的今天，梁启超当年的洞察仍有着现实针对性。像一现代经济制度的设立，如果因绝大多数中国人都对此制度不甚了了，从而可能使它成为少数人牟利甚至掠夺的工具，而设计者、执行者却以国际惯例为名，不考虑特别增添一些制度和预防规定，就应视为犯有无视大多数人缺少"开明自利"能力这一中国当下现实的错误。而在如今这样一个跨国资本、跨国集团肆行无忌的时代，如何不自外于世界，又一定程度有利民族产业成长，更是一个事关中国经济兴衰、民族自主能力存否的大问题。假使早有人从问题史角度研读梁氏这些文章，揭示出这些问题，并有相关研究者因这揭示而以之推看未来，早进行研究累积，我们今天的贫富悬殊可能就不会这样大，我们也就不至于在加入世贸等问题上，更多尚停留于定性分析甚至印象推理阶段。因为中国今天的很多聚敛、掠夺，正是在大多数缺少开明自利意识情况下，少数人利用缺少配套的现代制度进行的。而在经济全球化等问题上，由于我们思考未久，问题未清，是以学人很难富说明力的介入。而现实中许多问题又待处理，这样，往往最事关每个人、最事关民族未来，因此也最应该谨慎面对的那些问题，反而常常是凭印象、盲目跟从潮流就轻率加以决定的。

如果这时我们因自己的困境推想梁启超当年的困局，我们就会明了梁启超当年能跳出最流行的经济自由主义和社会主义思潮，看到重商主义、德国社会改良主义对思考中国问题的意义，其思想其实是极富独创性的。虽然他对经济自由主义、社会主义、重

商主义、德国社会改良主义诸思潮的了解可能都不够深入，但即使它们只是在梁启超所理解的程度上承载意义，都无碍梁启超借它们对中国问题进行了富灵感和独创性的思考，而且其答案方向对今天同处经济自由主义诱惑的我们仍不失其启发性。

到此，我们可以明白梁启超的自我批评其实还可以从另一角度理解。就是，如果有人对经济自由主义、社会主义、重商主义、德国社会改良主义诸思潮进行了很好的研究和把握，这当然有助于梁启超思考的深入和细化。但如果"识者"能从问题史角度看到梁启超所洞察问题和所提供解决问题方向的重要性，而不只是"谓启超若能永远绝意政治，且裁敛其学问欲，专精于一二点，则于将来之思想界尚更有贡献，否则亦适成为清代思想史之结束人物而已"。那么，中国现代思想传统早该有个形状了。可惜当时太多"识者"们既不能进行和梁启超思考相配合的知识工作，又不能理解卷进历史很深思想人物不能被代替的重要意义。否则，梁启超也许会以比晚年实际归进学院、基本按学院方式相对要复杂的内蕴从事自己工作的。可见时代理解惯习影响人不浅。这种理解惯习也是许多人把殷海光先生和王浩先生作比时，为殷海光先生唏嘘不已的原因。当然也是中国现代思想传统不易形成的重要原因。

可见，殷海光先生思想意义上受冷落的原因——以他所使用的思潮为评价他贡献的重要指标，在梁启超身前身后也是他人看之、评价之的重要指标。必须借用各种资源，而又缺乏足够的融贯以发展出自己的思想语言、思想系统，这几乎成了近现代中国卷进历史很深的思想人物们共同的宿命。盖近现代中国变动太剧，问题既多且新，知识界又没有找到如何累积以有效面对问题的路。是以卷进历史甚深的思想人物们应对问题，从表达上看多有"每一学稍涉其樊，便加论列"之嫌。相比，那些学院人物表达上虽易成

系统,但对时代困局、复杂性进入又往往不够。是以从问题史角度观,不如前者更有贡献。而要从问题史角度充分挖掘卷进历史甚深的思想人物,必须摆脱他们资源使用问题造成的困扰,伸进他们洞察的问题和解决此问题富灵感的运思方向。并以之作指引反观今天,看今天该问题是否存在,或形异实近地存在,等等。这样,我们才能比较快地建立起一个关于现当代中国的问题库、一个关于现当代中国的问题图景,从而一定程度上解决林毓生先生所要求的"必须对自己特有问题加以关注与了解"的必不可少的条件。以之为媒介,再深入制度、社会变动等层面问题,必会事半功倍。以之为媒介,我们才可以坚实地扎根于自己的历史与现实,主体性的让东西方的经典资源、他民族的历史经验和中国古代思想传统、历史经验都为我们所用。而且看这些思想人物如何在与中国历史现实的互动中爆发灵感、形成问题,无疑也有助于我们获得迅速发现问题、形成问题的能力。

如果再以问题史清理出的颇富洞察和穿透力的问题和这问题所处的结构情境为出发,细味中国近现代思想者们表面看去既不系统又乏独创概念命题表达的对治问题的思路和方案,就会较易看出,他们的思路和方案其实每每是富于灵感和独创性的。而如果我们从这细味中得到启迪和指引,并因之有贡献于中国现在。那么,虽然距离我们所盼望的一个积累丰厚、义蕴叠藏的中国新学术思想传统还很远,但种子毕竟就于此时发芽,并开始生长。

人名英汉对照

A

Almond, G. 奥门

Amherest 阿门赫斯

Ankermann 安克尔曼

Apollo 亚波罗

Aristotle 亚里士多德

Arnold, Mattew 阿劳德

Aswan 阿斯万

Athenagoras, Greek Orthodox Patriarch 希腊正教的大主教阿塞那哥拉斯

Attila 阿提拉

Ayub 阿育布

B

Bacon, Francis 培根

Baraclough, G. 巴拉克劳

Bay 贝意

Bell, Daniel 丹尼·柏勒

Bennett 班纳特

Bentham, Jeremy 边沁

Berlin, Isaiah 艾撒克·柏林;柏尔林

Beuve, Saint 绅·比文

Bidney 比德尼

Bismarck 俾斯麦

Blache, Vidal de La 柏拉雪

Blanc, Louis 布郎

Block, A-lexander 布拉克

Blumenthal 布洛门塔斯

Boas 博亚斯

Bogardus 波格都斯

Bonald 波纳德

Brezhnev 柏兹涅夫

Bruno, Giordano 布鲁诺

Burgess 波尔格斯

Bury, J. B. 柏利

C

Carlyle, Thomas 卡莱尔

Carrington, Hereward 开瑞顿

Carver 卡富尔

Castro 卡斯楚

Cherbullicz, Victor 齐布利兹

Church, A. 乔琪

Cicero 希西诺

Clausewitz, Karl. von 克劳塞维茨

Coleridge 柯利瑞基

Hitler, A. 希特勒
Hobbes, Thomas 霍布斯
Hoffer, Eric 霍弗尔
Hofstadter, Richard 霍夫斯泰德
Humboldt, Baron Von 洪波特
Hume, David 休谟
Hutchins, Robert 赫钦士
Hutton, Graham 赫顿
Huxley, Aldous 赫胥黎
Huxley, Julian 赫胥黎

I

Iago 伊亚哥

J

Jacobs 雅各斯
James, William 詹美士
Jaspers, Karl 耶司帕司

K

Kafirs 克夫尔
Kant, Immanuel 康德
Katz 克茨
Keesing, Felix M. 奇森
Kelly 凯利
Kennedy 甘尼迪
Kenyatta, Jomo 坎亚塔
Kipling, Rudyard 齐柏玲
Kluckhohn, Clyde 克罗孔
Koch, Adrienne 柯赫
Kosygin 柯锡金
Kotarbinski, T. 科塔宾斯奇
Kroeber, A. L. 克鲁伯
Kuznetsov, Nikolai G. 库真托夫

L

Lalourette, Kenneth Scott 勒托雷
Langer, S. 兰格
Lasch, Christopher 勒希
Laski, H. 拉斯奇
Leakey 利凯
Leibniz, G. 莱布尼兹
Leighton 莱顿
Lerner, D. 冷纳
Lerner, Max 伦纳尔
Lesniewski, S. 勒斯尼夫斯奇
Levy, M. 李维
Liberman, Evsei 李伯曼
Linton, R. 林顿
Locke, John 洛克
Lowell, A. Lawrence 罗威勒
Lowie 洛维
Lukasiewicz, Jan 卢加希维支

M

Macartney 马嘉尼
Machiavelli 马基维里
MacIVER, R. M. 墨克斐

N

O

P

R

Rickert 瑞克特
Riesman, David 黎斯曼
Riggs, F. W. 雷格斯
Russell, Bertrand 罗素

S

Sapir 萨皮尔
Scheff 雪弗
Schanck 施恩克
Schils, Edward 希勒斯
Schleiermacher 施莱尔马赫尔
Schmidt 施梅特
Schumpeter, J. 舒彼德
Schwartz, Benjamin 史华泽
Schweitzer, Albert 史怀哲
Semple, Ellen Churchill 塞门波
Shah Reza 瑞查夏(沙乌地阿拉伯王名)
Singer, M. 辛格
Small 史莫勒
Socrates 苏格拉底
Sorokin 索罗金
Spencer, Herbert 斯宾塞
Spengler, Oswald 史宾格勒
Spock, B. 施巴克
Stein, Maurice R. 斯泰因
Stern 史特恩
Stevenson, Adlai 史迪文逊
Strawson, P. F. 斯塔逊
Sukarno 苏卡诺
Sutbeland 苏柏兰特
Swishert, Earl 施威雪

T

Talmon, J. L. 陶勒曼
Tarski, A. 塔斯奇
Thomas 汤玛斯
Titiev, M. 提第也夫
Tocqueville, Alexisde 托克维勒
Toennies, F. 顿尼斯
Tonnies, Ferdinand 顿尼斯
Toynbee, Arnold Joseph 陶英贝
Trendelenburg 传德伦堡
Trotsky, Leon 托洛斯基
Tumin 杜明
Tylor 泰勒

U

Untereiner, Wayne 翁特瑞纳

V

Veblen, Thorstein 法布伦
Vidich, Arthur J. 维底奇
Voltaire, Jean Francois Marie Arouet 福尔泰
Vries, Egbert de. 芬利士

W

Wallace, Anthony 华勒士

名词英汉对照

A

a closed society 封闭的社会

a cognitive statement 认知的陈述词

a dyanmic category 动态的范畴

a metaphysical fiction 玄学的构想

a necessary evil 必要之恶

a self-sufficient system 自足的系统

A Unified Science of Culture 统一的文化科学

a value statement 价值的陈述词

accommodation and adjustment 调整

acculturation 濡化

Actone 行子

actual man of action 实际的行动人物

adaptation level 适应平面

affinal family 配偶家庭

agents 动因

Ainu 艾奴人

alternatives 选样

ambivalent character 对极性

analytical model 分析的型模

Anomie 脱序

approach-approach conflict 趋进与趋进的冲突

approach-avoidance conflict 趋进与规避的冲突

Archimedes like 阿基米德似的

arrested 拘束

artifact 人为物件

aspects 方相

assimilative nativistic movement 同化式的本土运动

asymmetrical 对称性的

atomic fact 原子事实

authoritarian 权威的;权威主义的

authoritarian atmosphere 权威主义的气氛

authoritarian personality 权威性格

authoritative 可靠的

authority 权威

autochthonous origin 野蛮的根源

automatization 自动化

avoidance - avoidance conflict 规避与规避的冲突

axiom 设理公理

B

Banks Islands 班克斯群岛

base line of acculturation 文化濡化的基线

base of acculturation 濡化基线

being betrayed 被诱拐

bifurcation 对分

bio-cultural 生物文化的

Bolshevik System 波尔希维克制度

Boyle's Law 波义尔定律

built-in 装进去的

bureaucracy 官办制度

C

Calvinist 克尔文主义者

cancerization 癌化

capability 能量

caste 封级

cause 原因

Charisma 奇理斯玛

Charismatic character 奇理斯玛人物

Cherkess 切尔克斯

Chipewas 奇帕瓦斯人

Chukchi 楚克齐人

claim 要求,意见

closed society 封闭的社会

coercion 镇摄作用

coercive power 镇制力

cognitive thinking 认知的思想

communication theory 信息论

communist personality 共产性格

complex minded 心思复杂

compulsion 强制

conceptual meaning 概念意义

conceptual scheme 概念图式

conformity 合模

confused verbiage 混乱的空词

consanguineous family 血缘家庭

conservative reorgnization 保守性的再组合

consolidate 巩固

construct(s) 构造;建构

contra-acculturation 反濡化

coordinative definition 坐标界说

corollary 绪论

cosmic feeling 宇宙感

cosmopolitanism 世界的主义

coup détat 苦迭打

creative reogranization 创造性的再组合

Crimean War 克里米亚战争

cultural axioms of groups 文化公设

cultural base line 文化基线

cultural determinism 文化的决定论

cultural dignity 文化的尊严

cultural dynamics 文化动理

cultural material 文化材料

cultural self-reassertion 文化的重新自我肯定
cultural self-justification 文化的自圆
cultural tension 文化紧张
cultural utopianism 文化的乌托邦论
cybernetics 电脑学

D

Damocles sword 德谟克利斯的剑
defence mechanism 防卫轨序
Demythologization 反神话化
descriptive 记述名词
Descriptive Metaphysics 记述的形上学
development 发展
dichotomous division 二分法
dichotomy 二值法
diffused 扩散
dilemma 两难论式
dimensions 次元
discipline man 训练人
discursive discourse 析理式的讨论
dislocation 失所
dogma 独格码
dogmatic democracy 独断的民主
Dorian 多利安人
Double-Mindedness 二心
duplicate 复制
dynamic equilibrium 动理的平衡
dynamism 动理
dysfunction 功能退废

E

Easter Island 复活岛
ecumenicalization 普遍化
effective 效力的
efficacy 效能
efficiency 效力
ego-synthesis 自我综合
egotism 唯我主义
elite 精干
emotive meaning 情绪意义
enumerative definition 权举定义
Eskimo of Morton Sound 莫顿桑的爱斯基摩人
estrangement 离异
ethical orientation 伦向
ethical status 伦况
ethnocentrism 我族中心主义
ethocracy 儒治
ethos 意索
evil 恶
existentialism 存在主义
exit 活口
explanatory power 说明力

F

factual statement 事实陈述词

father-image 父亲意像
fiction 虚构
Fiji 费基岛
Fijian 费基岛人
folklore 氏族传统
folkway 氏族生活方式;社习
form 形式
formulate 形制,型定
frame of reference 指涉架构
free 自由的
freedom 自由
functional relationship 功能的关系
functionally-diffuse 功能普化的
functionally specific 功能专化的
funeral oration 葬礼演词

G

gamut 全音阶
Garantua 大食魔
Gemeinschaft society 通体社会
gene 基因
geo-centric theory 地球中心论
Gesellschaft Society 联组社会
Gestapo 盖世太保
given part 所设部分
goal orientation 目标定向型
Gordian Knot 哥底安结
grounds 理由
group feeling 群体情绪
group imperative 团体的应迫;团体应迫
guilds 基尔特

H

Hayti 海第(岛)
heterogeneity 异质
heterogeneous elements 异质要素
historicism 历史中心论
homeostatic system 自定体系
hominine 拟人
homo faber 思人
homo sapiens 真人
homogeneous 同质
Hottentots 霍顿图人
Hudson Bay 赫德逊湾
humanics 人理学

I

I 主我
iconoclast 偶像破坏主义者
ideal culture 理想文化
ideal type 理构类型
ideal types 理构型模
idealistic 理想主义的
idealized 理想化
identify with 认同于
ideological combat 意底牢结冲斗
ideology 意底牢结

image of language 语言的意像
imperative 应迫
Inca culture 印加文化
incest taboos 亲子性忌
independence proof 独立证明
Index Expurgatories 禁书目
individualism 个体主义
inner-directed types 内导类型
inner solidarity 内部巩固
innovation 革新
instinctively 本能地
institution 制度
institutional behavior 制度行为
institutional imperative 建制的应迫
institutional psychology 制度的心理
institutionalized thought 制度化的思想
instrumentalized 工具化
integration 整合
internalization 内化
interpenetrating 互相渗透的
in-nu 英绿
inversion 逆反
Iroquois Indians 艾科斯印第安人
Isfahan 伊士法罕人

J

Jacobin democracy 雅各宾士的民主

K

Kenya 坎亚
Koh-lu-na 苦农纳
Koriaks 柯瑞克斯人
Kurds 苦尔德

L

larger developmental continuum 广大的发展地持续面
legitimacy 合法性
Leviathan 巨灵
libido 力必多
limit 极限
limit of adjustment 适应极限
linguistic accident 语言上的偶然
Lower paleolithic 旧石器时代中期

M

Magna Charta 大宪章
maladjustment 适应不良
Mana 玛纳
marginal differentiation 边际的区别
Marie Bonaparte 波拿泡特
mass society 群集社会
materialistic 唯物的
Maya Culture 马耶文化
Me 社我
mental immobility 心性凝滞

mentality 心性

Mesolithic 中石器时代

Messianic prophecy 弥赛亚式的预言

metaphysical myth 玄学迷执

mobile habit 机动习惯

model personality 模式性格

Model T 汽车

Mogul 蒙古儿

momentum 动机

moral exhortation 道德劝戒

moral framework 道德架构

moral parochialism 道德的地域主义

moral potentiality 道德势能

moral universalism 道德的普遍主义

morally free 外于道德

Mores 基德

Morocco 摩洛哥

motivational conflict 动机冲突

myth 迷执

N

naked power 赤裸权力

national feeling 民族情绪

nativistic movement 本土运动

nenenot 尼尼奈

Neolithic 新石器时代

Nevada Paiute 派乌特部族

nimbus 光圈

nominalism 唯名主义

normative pattern 规范型模

nostalgia 怀乡愁

O

obscurantism 蒙昧主义

One-man decision 一人决定

One-one correspondence 一一相当

open society 开放社会

oracular philosophy 神谕哲学

other-directed types 他导类型

P

pan-moralism 泛道德主义

pan-politicism 泛政治主义

participation 参预

particularism 特殊主义

paternalism 父权主义

pathos 扼评

patriarchal complex 长老意结

perpetuative nativistic movement 存续式的本土运动

personality formation 性格形成

personality system 性格系统

Peyote 皮约特教

phases 方相

phlogiston theory 火气说

physico-biological 物理生物的

point of reference 参考点

political monopoly 政治专利

postulate 设准

potential man of action 潜在的行动人物

power 权力

pragmatism 实效主义

pre-freedom period 自由先期

prescientific 前科学

prescription 预规

prescriptive thinking 方范的思想

prestige 声威

prestige suggestion 声威提示

prestige symbol 声威符号

presupposed 预先设定的

primary group 始原群体

primary relation 始原关系

primary society 原级社会

primitive integrity 始原的完整性

Priscillismin Spain 西班牙的普林斯林

proto-institute 雏型制度

proto-relationship 原基的关系

Provincalism 区域主义

pseudo-philosophical 拟似哲学的

pseudo-problem 拟似问题

pseudo-religion 拟似的宗教

pseudo-revolution 拟似革命

psychological anthropology 心理人类学

R

rational liberalism 理智的自由主义

rationalistic constuctivism 理性主义的建构主义

rationalization 理由化;合理化

reaction 回动

reactive adaptation 回反适应

reading base line 阅读基线

real culture 实际文化

reason 理由

reasoning 推理

regression 返退作用

reified 实化

reinen Vernuft 纯粹理性

revolutionism 革命主义

rhapsody 狂想曲

romet 人

roughly 大致地

ruminate 反刍

S

scientific humanism 科学的人本主义

secondary reinforcement 加强激励

secondary society 次级社会

secularization 俗世化

self-castigation 自我酷评

self-sameness 自同

semantic circumscribing 语意范限
semantical circumscribing 语意的划限
semantics 语意学
sense-data 感觉基料
sense of apodictic certainty 无庸置疑的确定感
sense of mission 使命感
significance 意义
simple certainty 简单的确定
single minded 心思单纯
social character 社会性格
social control 社会控制
social mobility 社会流动
social myth 社会迷执
social stratification 社会阶级
socialization 社化
special pleading 片面之词
specific 特定的
speculation 玄思
speedomania 恐速病
spheres of life 生活圈子
spiritual 精神的
spontaneity 状态
spontaneous 未经意的
state of affair 事态
status orientation 地向定向型
straight-jacketism 夹克主义
sufficient-necessary condition 充足而又必要的条件
supernatural 超自然的
symmetry 对称
syncretism 综摄
syndrome 森多门
system-like 准系统

T

taboo 禁忌
tabular rasa 心如白纸
taming of the shrew 驯悍
telocratic society 目的社会
temporal 世俗的
tender-minded 软心
the philosophy of denial 否定的哲学
The prince 霸术
the sense of self-importance 自我重要感
the sociology of knowledge 知识社会学
theoretic polarization 理论上的两极性
theoretical knowledge 理论知识
theoretical philosophy 理论哲学
theory construction 理论构造
Thesis on Feuerbach 费尔巴赫论纲
thinking phobia 恐思症
total system 全系统
tough-minded 硬心

tradition-directed types 跟着传统走的类型

tradition following 传统跟随

trait 特征

trait-complex 特征丛结

transformation 形变

transvaluation of all values 重新评估一切价值

Treaty of Karlowitz 卡洛维兹条约(1699,土奥签订)

trend 趋向

truth value 真值

TV-Apathy 电视冷漠症

tyranny of majority 多数的暴力

U

Ungava Bay 乌格瓦区湾

unique 单一的

Universalism 普遍主义

Upper Paleolithic 旧石器时代上期

V

valuative term 价值名词

value curtain 价值之幕

value fad 价值迷

value orientation 价值取向

variable 变数

Veddah 维达人

vices 恶目

vicinal isolation 邻近离隔

W

Wahrlehre 真理论

Weltanschauungen 世界观

Winnebago Indians 温尼悲歌族的印第安人

Wooblands 乌兰滋

X

xenophobia 恐外症

tradition-directed types 跟着传统走的类型
tradition following 传统跟随
trait 特征
trait-complex 特征丛结
transformation 形变
transvaluation of all values 重新评估一切价值
Treaty of Karlowitz 卡洛维兹条约(1699,上奥签订)
trend 趋向
truth value 真值
TV-Apathy 电视冷漠症
tyranny of majority 多数的暴力

U

Ungava Bay 乌格瓦区湾
unique 单一的
Universalism 普遍主义
Upper Paleolithic 旧石器时代上期

V

valuative term 价值名词
value curtain 价值之幕
value fad 价值迷
value orientation 价值取向
variable 变数
Veddah 维达人
vices 恶目
vicinal isolation 邻近离隔

W

Wahrlehre 真理论
Weltanschauungen 世界观
Winnebago Indians 温尼悲歌族的印第安人
Wooblands 乌兰滋

X

xenophobia 恐外症

tradition-directed types 跟着传统走的类型

tradition following 传统跟随

trait 特征

trait-complex 特征丛结

transformation 形变

transvaluation of all values 重新评估一切价值

Treaty of Karlowitz 卡洛维兹条约(1699,土奥签订)

trend 趋向

truth value 真值

TV-Apathy 电视冷漠症

tyranny of majority 多数的暴力

U

Ungava Bay 乌格瓦区湾

unique 单一的

Universalism 普遍主义

Upper Paleolithic 旧石器时代上期

V

valuative term 价值名词

value curtain 价值之幕

value fad 价值迷

value orientation 价值取向

variable 变数

Veddah 维达人

vices 恶目

vicinal isolation 邻近离隔

W

Wahrlehre 真理论

Weltanschauungen 世界观

Winnebago Indians 温尼悲歌族的印第安人

Wooblands 乌兰滋

X

xenophobia 恐外症

tradition-directed types 跟着传统走的类型
tradition following 传统跟随
trait 特征
trait-complex 特征丛结
transformation 形变
transvaluation of all values 重新评估一切价值
Treaty of Karlowitz 卡洛维兹条约(1699,上奥签订)
trend 趋向
truth value 真值
TV-Apathy 电视冷漠症
tyranny of majority 多数的暴力

U

Ungava Bay 乌格瓦区湾
unique 单一的
Universalism 普遍主义
Upper Paleolithic 旧石器时代上期

V

valuative term 价值名词
value curtain 价值之幕
value fad 价值迷
value orientation 价值取向
variable 变数
Veddah 维达人
vices 恶目
vicinal isolation 邻近离隔

W

Wahrlehre 真理论
Weltanschauungen 世界观
Winnebago Indians 温尼悲歌族的印第安人
Wooblands 乌兰滋

X

xenophobia 恐外症

tradition-directed types 跟着传统走的类型
tradition following 传统跟随
trait 特征
trait-complex 特征丛结
transformation 形变
transvaluation of all values 重新评估一切价值
Treaty of Karlowitz 卡洛维兹条约(1699,土奥签订)
trend 趋向
truth value 真值
TV-Apathy 电视冷漠症
tyranny of majority 多数的暴力

U

Ungava Bay 乌格瓦区湾
unique 单一的
Universalism 普遍主义
Upper Paleolithic 旧石器时代上期

V

valuative term 价值名词
value curtain 价值之幕
value fad 价值迷
value orientation 价值取向
variable 变数
Veddah 维达人
vices 恶目
vicinal isolation 邻近离隔

W

Wahrlehre 真理论
Weltanschauungen 世界观
Winnebago Indians 温尼悲歌族的印第安人
Wooblands 乌兰滋

X

xenophobia 恐外症

tradition-directed types 跟着传统走的类型

tradition following 传统跟随

trait 特征

trait-complex 特征丛结

transformation 形变

transvaluation of all values 重新评估一切价值

Treaty of Karlowitz 卡洛维兹条约(1699,土奥签订)

trend 趋向

truth value 真值

TV-Apathy 电视冷漠症

tyranny of majority 多数的暴力

U

Ungava Bay 乌格瓦区湾

unique 单一的

Universalism 普遍主义

Upper Paleolithic 旧石器时代上期

V

valuative term 价值名词

value curtain 价值之幕

value fad 价值迷

value orientation 价值取向

variable 变数

Veddah 维达人

vices 恶目

vicinal isolation 邻近离隔

W

Wahrlehre 真理论

Weltanschauungen 世界观

Winnebago Indians 温尼悲歌族的印第安人

Wooblands 乌兰滋

X

xenophobia 恐外症

tradition-directed types 跟着传统走的类型
tradition following 传统跟随
trait 特征
trait-complex 特征丛结
transformation 形变
transvaluation of all values 重新评估一切价值
Treaty of Karlowitz 卡洛维兹条约(1699、土奥签订)
trend 趋向
truth value 真值
TV-Apathy 电视冷漠症
tyranny of majority 多数的暴力

U

Ungava Bay 乌格瓦区湾
unique 单一的
Universalism 普遍主义
Upper Paleolithic 旧石器时代上期

V

valuative term 价值名词
value curtain 价值之幕
value fad 价值迷
value orientation 价值取向
variable 变数
Veddah 维达人
vices 恶目
vicinal isolation 邻近离隔

W

Wahrlehre 真理论
Weltanschauungen 世界观
Winnebago Indians 温尼悲歌族的印第安人
Wooblands 乌兰滋

X

xenophobia 恐外症

tradition-directed types 跟着传统走的类型

tradition following 传统跟随

trait 特征

trait-complex 特征丛结

transformation 形变

transvaluation of all values 重新评估一切价值

Treaty of Karlowitz 卡洛维兹条约(1699,土奥签订)

trend 趋向

truth value 真值

TV-Apathy 电视冷漠症

tyranny of majority 多数的暴力

U

Ungava Bay 乌格瓦区湾

unique 单一的

Universalism 普遍主义

Upper Paleolithic 旧石器时代上期

V

valuative term 价值名词

value curtain 价值之幕

value fad 价值迷

value orientation 价值取向

variable 变数

Veddah 维达人

vices 恶目

vicinal isolation 邻近离隔

W

Wahrlehre 真理论

Weltanschauungen 世界观

Winnebago Indians 温尼悲歌族的印第安人

Wooblands 乌兰滋

X

xenophobia 恐外症

tradition-directed types 跟着传统走的类型
tradition following 传统跟随
trait 特征
trait-complex 特征丛结
transformation 形变
transvaluation of all values 重新评估一切价值
Treaty of Karlowitz 卡洛维兹条约(1699,上奥签订)
trend 趋向
truth value 真值
TV-Apathy 电视冷漠症
tyranny of majority 多数的暴力

U

Ungava Bay 乌格瓦区湾
unique 单一的
Universalism 普遍主义
Upper Paleolithic 旧石器时代上期

V

valuative term 价值名词
value curtain 价值之幕
value fad 价值迷
value orientation 价值取向
variable 变数
Veddah 维达人
vices 恶日
vicinal isolation 邻近离隔

W

Wahrlehre 真理论
Weltanschauungen 世界观
Winnebago Indians 温尼悲歌族的印第安人
Wooblands 乌兰滋

X

xenophobia 恐外症

tradition-directed types 跟着传统走的类型

tradition following 传统跟随

trait 特征

trait-complex 特征丛结

transformation 形变

transvaluation of all values 重新评估一切价值

Treaty of Karlowitz 卡洛维兹条约(1699,土奥签订)

trend 趋向

truth value 真值

TV-Apathy 电视冷漠症

tyranny of majority 多数的暴力

U

Ungava Bay 乌格瓦区湾

unique 单一的

Universalism 普遍主义

Upper Paleolithic 旧石器时代上期

V

valuative term 价值名词

value curtain 价值之幕

value fad 价值迷

value orientation 价值取向

variable 变数

Veddah 维达人

vices 恶目

vicinal isolation 邻近离隔

W

Wahrlehre 真理论

Weltanschauungen 世界观

Winnebago Indians 温尼悲歌族的印第安人

Wooblands 乌兰滋

X

xenophobia 恐外症

tradition-directed types 跟着传统走的类型
tradition following 传统跟随
trait 特征
trait-complex 特征丛结
transformation 形变
transvaluation of all values 重新评估一切价值
Treaty of Karlowitz 卡洛维兹条约（1699、上奥签订）
trend 趋向
truth value 真值
TV-Apathy 电视冷漠症
tyranny of majority 多数的暴力

U

Ungava Bay 乌格瓦区湾
unique 单一的
Universalism 普遍主义
Upper Paleolithic 旧石器时代上期

V

valuative term 价值名词
value curtain 价值之幕
value fad 价值迷
value orientation 价值取向
variable 变数
Veddah 维达人
vices 恶目
vicinal isolation 邻近离隔

W

Wahrlehre 真理论
Weltanschauungen 世界观
Winnebago Indians 温尼悲歌族的印第安人
Wooblands 乌兰滋

X

xenophobia 恐外症

tradition-directed types 跟着传统走的类型

tradition following 传统跟随

trait 特征

trait-complex 特征丛结

transformation 形变

transvaluation of all values 重新评估一切价值

Treaty of Karlowitz 卡洛维兹条约(1699,土奥签订)

trend 趋向

truth value 真值

TV-Apathy 电视冷漠症

tyranny of majority 多数的暴力

U

Ungava Bay 乌格瓦区湾

unique 单一的

Universalism 普遍主义

Upper Paleolithic 旧石器时代上期

V

valuative term 价值名词

value curtain 价值之幕

value fad 价值迷

value orientation 价值取向

variable 变数

Veddah 维达人

vices 恶目

vicinal isolation 邻近离隔

W

Wahrlehre 真理论

Weltanschauungen 世界观

Winnebago Indians 温尼悲歌族的印第安人

Wooblands 乌兰滋

X

xenophobia 恐外症

tradition-directed types 跟着传统走的类型

tradition following 传统跟随

trait 特征

trait-complex 特征丛结

transformation 形变

transvaluation of all values 重新评估一切价值

Treaty of Karlowitz 卡洛维兹条约(1699,土奥签订)

trend 趋向

truth value 真值

TV-Apathy 电视冷漠症

tyranny of majority 多数的暴力

U

Ungava Bay 乌格瓦区湾

unique 单一的

Universalism 普遍主义

Upper Paleolithic 旧石器时代上期

V

valuative term 价值名词

value curtain 价值之幕

value fad 价值迷

value orientation 价值取向

variable 变数

Veddah 维达人

vices 恶目

vicinal isolation 邻近离隔

W

Wahrlehre 真理论

Weltanschauungen 世界观

Winnebago Indians 温尼悲歌族的印第安人

Wooblands 乌兰滋

X

xenophobia 恐外症

tradition-directed types 跟着传统走的类型

tradition following 传统跟随

trait 特征

trait-complex 特征丛结

transformation 形变

transvaluation of all values 重新评估一切价值

Treaty of Karlowitz 卡洛维兹条约(1699,土奥签订)

trend 趋向

truth value 真值

TV-Apathy 电视冷漠症

tyranny of majority 多数的暴力

U

Ungava Bay 乌格瓦区湾

unique 单一的

Universalism 普遍主义

Upper Paleolithic 旧石器时代上期

V

valuative term 价值名词

value curtain 价值之幕

value fad 价值迷

value orientation 价值取向

variable 变数

Veddah 维达人

vices 恶目

vicinal isolation 邻近离隔

W

Wahrlehre 真理论

Weltanschauungen 世界观

Winnebago Indians 温尼悲歌族的印第安人

Wooblands 乌兰滋

X

xenophobia 恐外症

tradition-directed types 跟着传统走的类型
tradition following 传统跟随
trait 特征
trait-complex 特征丛结
transformation 形变
transvaluation of all values 重新评估一切价值
Treaty of Karlowitz 卡洛维兹条约(1699,土奥签订)
trend 趋向
truth value 真值
TV-Apathy 电视冷漠症
tyranny of majority 多数的暴力

U

Ungava Bay 乌格瓦区湾
unique 单一的
Universalism 普遍主义
Upper Paleolithic 旧石器时代上期

V

valuative term 价值名词
value curtain 价值之幕
value fad 价值迷
value orientation 价值取向
variable 变数
Veddah 维达人
vices 恶目
vicinal isolation 邻近离隔

W

Wahrlehre 真理论
Weltanschauungen 世界观
Winnebago Indians 温尼悲歌族的印第安人
Wooblands 乌兰滋

X

xenophobia 恐外症

tradition-directed types 跟着传统走的类型
tradition following 传统跟随
trait 特征
trait-complex 特征丛结
transformation 形变
transvaluation of all values 重新评估一切价值
Treaty of Karlowitz 卡洛维兹条约(1699,上奥签订)
trend 趋向
truth value 真值
TV-Apathy 电视冷漠症
tyranny of majority 多数的暴力

U

Ungava Bay 乌格瓦区湾
unique 单一的
Universalism 普遍主义
Upper Paleolithic 旧石器时代上期

V

valuative term 价值名词
value curtain 价值之幕
value fad 价值迷
value orientation 价值取向
variable 变数
Veddah 维达人
vices 恶目
vicinal isolation 邻近离隔

W

Wahrlehre 真理论
Weltanschauungen 世界观
Winnebago Indians 温尼悲歌族的印第安人
Wooblands 乌兰滋

X

xenophobia 恐外症

tradition-directed types 跟着传统走的类型

tradition following 传统跟随

trait 特征

trait-complex 特征丛结

transformation 形变

transvaluation of all values 重新评估一切价值

Treaty of Karlowitz 卡洛维兹条约(1699,土奥签订)

trend 趋向

truth value 真值

TV-Apathy 电视冷漠症

tyranny of majority 多数的暴力

U

Ungava Bay 乌格瓦区湾

unique 单一的

Universalism 普遍主义

Upper Paleolithic 旧石器时代上期

V

valuative term 价值名词

value curtain 价值之幕

value fad 价值迷

value orientation 价值取向

variable 变数

Veddah 维达人

vices 恶日

vicinal isolation 邻近离隔

W

Wahrlehre 真理论

Weltanschauungen 世界观

Winnebago Indians 温尼悲歌族的印第安人

Wooblands 乌兰滋

X

xenophobia 恐外症

tradition-directed types 跟着传统走的类型
tradition following 传统跟随
trait 特征
trait-complex 特征丛结
transformation 形变
transvaluation of all values 重新评估一切价值
Treaty of Karlowitz 卡洛维兹条约（1699，上奥签订）
trend 趋向
truth value 真值
TV-Apathy 电视冷漠症
tyranny of majority 多数的暴力

U

Ungava Bay 乌格瓦区湾
unique 单一的
Universalism 普遍主义
Upper Paleolithic 旧石器时代上期

V

valuative term 价值名词
value curtain 价值之幕
value fad 价值迷
value orientation 价值取向
variable 变数
Veddah 维达人
vices 恶目
vicinal isolation 邻近离隔

W

Wahrlehre 真理论
Weltanschauungen 世界观
Winnebago Indians 温尼悲歌族的印第安人
Wooblands 乌兰滋

X

xenophobia 恐外症

tradition-directed types 跟着传统走的类型

tradition following 传统跟随

trait 特征

trait-complex 特征丛结

transformation 形变

transvaluation of all values 重新评估一切价值

Treaty of Karlowitz 卡洛维兹条约(1699、土奥签订)

trend 趋向

truth value 真值

TV-Apathy 电视冷漠症

tyranny of majority 多数的暴力

U

Ungava Bay 乌格瓦区湾

unique 单一的

Universalism 普遍主义

Upper Paleolithic 旧石器时代上期

V

valuative term 价值名词

value curtain 价值之幕

value fad 价值迷

value orientation 价值取向

variable 变数

Veddah 维达人

vices 恶目

vicinal isolation 邻近离隔

W

Wahrlehre 真理论

Weltanschauungen 世界观

Winnebago Indians 温尼悲歌族的印第安人

Wooblands 乌兰滋

X

xenophobia 恐外症

tradition-directed types 跟着传统走的类型

tradition following 传统跟随

trait 特征

trait-complex 特征丛结

transformation 形变

transvaluation of all values 重新评估一切价值

Treaty of Karlowitz 卡洛维兹条约(1699,土奥签订)

trend 趋向

truth value 真值

TV-Apathy 电视冷漠症

tyranny of majority 多数的暴力

U

Ungava Bay 乌格瓦区湾

unique 单一的

Universalism 普遍主义

Upper Paleolithic 旧石器时代上期

V

valuative term 价值名词

value curtain 价值之幕

value fad 价值迷

value orientation 价值取向

variable 变数

Veddah 维达人

vices 恶目

vicinal isolation 邻近离隔

W

Wahrlehre 真理论

Weltanschauungen 世界观

Winnebago Indians 温尼悲歌族的印第安人

Wooblands 乌兰滋

X

xenophobia 恐外症

tradition-directed types 跟着传统走的类型

tradition following 传统跟随

trait 特征

trait-complex 特征丛结

transformation 形变

transvaluation of all values 重新评估一切价值

Treaty of Karlowitz 卡洛维兹条约（1699，土奥签订）

trend 趋向

truth value 真值

TV-Apathy 电视冷漠症

tyranny of majority 多数的暴力

U

Ungava Bay 乌格瓦区湾

unique 单一的

Universalism 普遍主义

Upper Paleolithic 旧石器时代上期

V

valuative term 价值名词

value curtain 价值之幕

value fad 价值迷

value orientation 价值取向

variable 变数

Veddah 维达人

vices 恶目

vicinal isolation 邻近离隔

W

Wahrlehre 真理论

Weltanschauungen 世界观

Winnebago Indians 温尼悲歌族的印第安人

Wooblands 乌兰滋

X

xenophobia 恐外症

tradition-directed types 跟着传统走的类型

tradition following 传统跟随

trait 特征

trait-complex 特征丛结

transformation 形变

transvaluation of all values 重新评估一切价值

Treaty of Karlowitz 卡洛维兹条约(1699、上奥签订)

trend 趋向

truth value 真值

TV-Apathy 电视冷漠症

tyranny of majority 多数的暴力

U

Ungava Bay 乌格瓦区湾

unique 单一的

Universalism 普遍主义

Upper Paleolithic 旧石器时代上期

V

valuative term 价值名词

value curtain 价值之幕

value fad 价值迷

value orientation 价值取向

variable 变数

Veddah 维达人

vices 恶目

vicinal isolation 邻近离隔

W

Wahrlehre 真理论

Weltanschauungen 世界观

Winnebago Indians 温尼悲歌族的印第安人

Wooblands 乌兰滋

X

xenophobia 恐外症